

भारतातील बौद्धधम्म

ब्राह्मणीधर्म व जातीयतेला आह्वान



गेल ऑम्वेट



SAGE | bhasha

भारतातील बौद्धधम्म

भारतातील बौद्धधम्म

ब्राह्मणीधर्म व जातीयतेला आव्हान

गेल ऑम्वेट

SAGE | bhasha
www.sagepublications.com
Los Angeles • London • New Delhi • Singapore • Washington DC

Originally published in English as *Buddhism In India* by SAGE Publications India Pvt Ltd in 2003



SAGE Publications India Pvt Ltd
B1/I-1 Mohan Cooperative Industrial Area
Mathura Road, New Delhi 110 044, India
www.sagepub.in

SAGE Publications Inc
2455 Teller Road
Thousand Oaks, California 91320, USA

SAGE Publications Ltd
1 Oliver's Yard, 55 City Road
London EC1Y 1SP, United Kingdom

SAGE Publications Asia-Pacific Pte Ltd
3 Church Street
#10-04 Samsung Hub
Singapore 049483

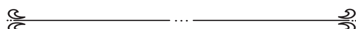
Published by SAGE Publications India Pvt Ltd, typeset by Sunidhi Publishers, Pune and printed at Repro India Ltd., Mumbai.

ISBN: 978-93-515-0713-0 (PB)

Translated by: Utpal V. B. and Bipin Karyakarte
Translation project coordinated by Sunidhi Publishers

अर्पणपत्रिका

टी. डब्ल्यू. ऱ्हीस डेव्हिड्स
कॅरोलिन ऑगस्टा फॉले
आणि
डी. डी. कोसंबी



अनुक्रमणिका

प्रस्तावना

आज, २००३ मध्ये, भारत एका महत्त्वाच्या वळणावर येऊन ठेपला आहे. एकीकडे ‘हिंदुत्ववादी’ शक्ती प्रबळ होत चालल्या आहेत. प्रस्तुत पुस्तक लिहायची तयारी सुरू असतानादेखील, अयोध्येतील राम मंदिर उभारण्याकरता चालू असलेल्या चळवळीतून मुस्लिमद्वेषाने भारलेली दंगल घडली. संपूर्ण गुजरात राज्यास तिची झळ पोहोचली, मृत्यूचे तांडव झाले. दहशतीचे क्रूर भाव ल्यायलेला भारताचा एक नवीनच चेहरा जगासमोर आला. दुसरीकडे, बौद्धधम्मामध्ये लोकांची रुची वाढताना दिसत आहे. भारताच्या जडणघडणीत ख्रिश्चन आणि इस्लाम या धर्मांच्या सहभागाचे मूल्यमापनही परत एकदा होत आहे. या सगळ्यामुळे, एकंदरीत भारतीय उपखंडाच्याच सांस्कृतिक, आध्यात्मिक आणि कलात्मक वारशांकडे नव्या दृष्टिकोनातून बघितले जात आहे. आज दलित व बहुजनांवर हिंदू असल्याची भावना लादण्याच्या प्रयत्नांवर घाव घालत, ‘आपण कोण आहोत?’, ‘आपला वारसा काय आहे?’ अशा प्रकारच्या प्रश्नांची उत्तरे नव्या हिरिरीने शोधली जात आहेत.

या पुस्तकाच्या जन्माची कथाही रोचक आहे. इंग्लंडमधील ‘करुणा ट्रस्ट’ या संस्थेमार्फत ‘दलित व्हिजन्स’ नामक एक प्रकल्प हाती घेण्यात आला होता. प्रस्तुत पुस्तक त्या प्रकल्पातील उपक्रमांमधून आकारास आले. ‘दलित व्हिजन्स’ हा एक भाषांतरांचा प्रकल्प होता. जी. अलॉयसियस, राज कुमार, भारत पाटणकर अशा अनेकांशी वेळोवेळी झालेल्या चर्चेतून या प्रकल्पाची कल्पना पुढे आली होती. भारतातील जातिव्यवस्थेच्या विरोधात उभ्या ठाकलेल्या पुरोगामी विचारांच्या अनेक स्त्री व पुरुष विचारवंतांनी विपुल लेखन केले आहे. त्यांच्या लेखनाने भारतीय संस्कृतीत वैचारिक, तत्त्वज्ञानात्मक आणि ऐतिहासिक अशा अनेकविध अंगांनी महत्त्वपूर्ण योगदान दिले आहे. या बहुमूल्य लेखनाचे भाषांतर करण्याचे काम ‘दलित व्हिजन्स’ प्रकल्पांतर्गत

हाती घेण्यात आले होते. हा प्रकल्प सातत्याने चालूच राहणार होता. १९९९ ते २००२ या काळात झालेल्या पहिल्या भागात महाराष्ट्रातील जोतिराव फुले, तामिळनाडूमधील आयोती तास व ओरिसामधील भिमा भोई यांच्या लेखनाचे भाषांतर करण्याचे काम पूर्ण करण्यात आले. हे भाषांतरीत साहित्य प्रसिद्ध करतानाच, भारतातील बौद्धधम्माच्या सद्यःस्थितीबद्दल एक अहवालही त्या बरोबरीने प्रसिद्ध व्हावयाचा होता. या अहवालामुळे, भाषांतर वाचणाऱ्या वाचकाला आवश्यक असणारी संदर्भाची पार्श्वभूमी मिळेल व त्यायोगे भाषांतर वाचताना ते अधिक उत्तम तऱ्हेने आकळेल, असा विचार होता. हा अहवाल मीच तयार करायचा होता, पण बौद्धधम्माचा हा आढावा वर्तमानकाळात घ्यायचा असला तरी, काही धर्मग्रंथांचा मूळातून अभ्यास करणे आवश्यक होते. म्हणून मग मी आधी मूळ पाली ग्रंथांच्या भाषांतरांचा अभ्यास सुरू केला. त्यानंतर, त्या ग्रंथांवर लिहिलेल्या टीका व अन्य ग्रंथांचा अभ्यासही मी केला. या वाचनातून तयार झालेल्या वैचारिक बैठकीच्या आधारे प्राचीन भारताच्या इतिहासाचा अभ्यास करण्याचा प्रयत्न मी सुरू केला. हा अभ्यास मला बरंच काही देऊन गेला. भारतीय इतिहास आणि समाज या दोहोंबद्दलच्या माझ्या आकलनात खूपच मोठा फरक पडला. याचा प्रत्यय हे पुस्तक वाचताना येत राहीलच.

अशा प्रकारे, तीन वर्षे चाललेले संशोधन व प्रत्यक्ष लेखन; आणि त्याहूनही अधिक काळ चालू असलेल्या चर्चा या सर्वांचे फलित म्हणजे हे पुस्तक आहे. खरे तर हे पुस्तक प्रसिद्ध करण्यात थोडी घाईच होत आहे व त्यामुळे त्यात काही त्रुटी राहून गेल्या आहेत, काही ठिकाणी परिपूर्ण प्रतिपादनही झालेले नाहीये याची मला जाणीव आहे. भारताच्या विविध भागात जसजसे स्तूप, लेणी, गुंफा इत्यादी सापडत आहेत तसतसे प्रस्तुत पुस्तकात मांडलेल्या विषयावर नवीन प्रकाश टाकणारी तथ्ये समोर येत आहेत. भारतात तुम्ही कुठेही खोदकाम करा, तिथे बौद्ध संस्कृतीचे अवशेष सापडतातच. बौद्धिक आणि शैक्षणिक क्षेत्रातही या विषयावर नित्य नवे आणि मोलाचे प्रतिपादन होत आहे. तरीही, बौद्धधम्माविषयी केलेल्या लेखनाला सातत्याने असलेली मागणी लक्षात घेता, सध्या इथेच एक छोटासा विराम घेऊन, जेवढे तयार

आहे तेवढे प्रकाशित करायचे व त्यावर खुली चर्चा घडवून आणायची असा मी विचार केला.

अभ्यासू आणि सर्वसामान्य अशा दोन्ही प्रकारच्या वाचकांना हे पुस्तक आवडावे अशा प्रकारे त्याची मांडणी केली आहे. भारतात इंग्रजीतून वाचन करणारा एक मोठा वर्ग आहे. त्या सर्वांनाच हे पुस्तक वाचता यावे, केवळ विद्यापीठांमधील विद्वानांनाच ते उपयोगी ठरेल असे होऊ नये, याची काळजी घेतली आहे आणि म्हणूनच, पुस्तकात उच्चारदर्शक चिह्नांचा वापर टाळला आहे. त्यामागे दोन मुख्य कारणे आहेत.

पहिले कारण असे की, भारतातील बुद्धिजीवी वाचकाला (आणि हा वर्ग केवळ शैक्षणिक हेतूने वाचन करणाऱ्या वाचकांपेक्षा खूपच मोठा आहे) लेखनातील विविध चिह्ने खटकतात, भारतीय संस्कृती व इतिहास अशा विषयांवरील साहित्य बहुधा हाच वर्ग वाचत असतो. आणि तसेही, बहुतेक शब्दांचे उच्चार भारतीय वाचकाला नवीन नाहीत किंवा त्याची बऱ्यापैकी कल्पना असते.

पण उच्चारदर्शक चिह्नांचा वापर टाळण्यामागे याहून वेगळे आणि महत्त्वाचे कारणही आहे. उच्चारदर्शक चिह्नांमुळे बरेचदा शब्दाचा नको तितका अचूक उच्चार करण्याकडेच लक्ष जाते. त्यामुळे अनेकदा चुकीचे उच्चारही केले जातात. पारिभाषिक शब्दांचे 'संस्कृतीकरण' करण्याच्या प्रवृत्तीशी याचा मेळ घालता येतोच, परंतु समस्या त्याही पलिकडची आहे. उदाहरणार्थ, 'असोक' हा शब्द बघा. भारतातील या सर्वात महत्त्वाच्या बौद्ध शासकाचे नाव सहसा 'अशोक' असेच उच्चारले जाते. सद्यःकालीन सर्वच विद्वान त्याचे नाव इंग्रजीत लिहिताना त्यातील 'S' या अक्षरावर एक आडवी रेघ (उच्चारदर्शक म्हणून) देतात. मात्र त्या वेळेस भारतात ज्या ज्या भाषा प्रचलित होत्या त्या सर्व भाषांमध्ये त्याचा उच्चार 'असोक' असाच झाला असता. फार तर एखाद्या (पूर्वेकडील) भागातील स्थानिक उच्चारांप्रमाणे 'अशोक' असा उच्चार झाला असता, पण ते सार्वत्रिक नक्कीच नसते. ज्या पुराणांनी शासकांची यादी देताना, भारतात होऊन गेलेल्या या सर्वात महान सम्राटाकडे दुर्लक्ष केले, त्याच पुराणांचा आधार घेऊन त्याला 'अशोक' म्हणणे हा कालविपर्यास तर आहेच पण तो त्या महान शासकाचा

अपमानही आहे. उच्चारदर्शक चिह्ने टाळल्यामुळे अशा काही चुका होत नाहीत व विशिष्ट अर्थही लादला जात नाही. तरीही, ज्यांना 'अशोक' असा उच्चार करायचा आहे त्यांना तसे करायची मुभा आहेच.

'ण–न' या दंततालव्य प्रकारात मोडणाऱ्या दोन मुळाक्षरांमधील भेद हा एक महत्त्वाचा मुद्दा आहे. या दोन्ही अक्षरांचे उच्चार आणि त्यांची अदलाबदल यांना काही विशिष्ट सामाजिक व भौगोलिक संदर्भ आहेत. हे दोन्ही उच्चार इंग्रजीत दाखवायचे तर उच्चारदर्शक चिह्ने तरी वापरावी लागतात किंवा कॅपिटल अक्षरे तरी वापरावी लागतात. हे दोन्ही प्रकार तसे नकोसेच वाटतात. उदाहरणार्थ, आधुनिक काळात, 'पानी, लोनी' या शब्दांना ब्राह्मणेतर चळवळीत एक विशिष्ट स्थान आहे. ब्राह्मण 'ण' असा तालव्य उच्चार करतात तर ब्राह्मणेतर 'न' असा दंतव्य उच्चार करतात. (पण सध्या काही ब्राह्मणेतर ण व न चा उच्चार व्यवस्थित करण्याच्या दडपणाखाली जिथे न असा उच्चार आहे तिथेही ण असा उच्चार करताना दिसतात!). तालव्य उच्चारांना उत्तर व दक्षिण भारतीय अशीही किनार आहे; द्राविडी भाषांमध्येही काही विशिष्ट प्रकारे उच्चार होताना दिसतात. त्यामुळे उच्चारदर्शक चिह्नांच्या वापरांमुळे एका विशिष्ट उच्चाराचीच भलामण केल्यासारखे होईल, जे अर्थातच चुकीचे ठरेल. कोणत्याही भाषेचे एकच एक योग्य असे उच्चारण असते हा समजच मुळात भाषाशास्त्राशी विसंगत आहे. लोकांमध्ये सहसा जसे उच्चार होतात त्याला योग्य तो न्याय देणे गरजेचे आहे; आणि या उच्चारांमध्ये अर्थातच खूप वैविध्य आहे. त्यामुळे, हे पुस्तक संपूर्ण भारतभर वाचले जाणार आहे याचे भान ठेवून, 'त/ट', 'द/ड', 'न/ण' या दंततालव्य उच्चारांमध्ये फारशी अचूकता आणत बसायच्या फंदात न पडणेच श्रेयस्कर मानून आम्ही पुढे गेलो.

मी बहुतेक सर्व शब्दांची पाली रूपे वापरली आहेत. स्थलनामांच्या बाबतीत तर बहुतेक सर्व स्थलनामांची पाली रूपे आजही जास्त चपखल आहेत. उदाहरणार्थ, 'पैठण' आणि 'तक्षिला' ही दोन नावे आपण घेऊ शकतो. ब्रिजेट आणि रेमण्ड ऑलचिन यांसारखे प्रसिद्ध पुरातत्त्वशास्त्रज्ञही 'पतित्थान' नामक प्राचीन शहराकरता 'प्रतिस्ठान' (संस्कृतमधील प्रतिष्ठान या शब्दाशी केलेली ही तडजोड असावी) असा शब्द वापरतात. या पतित्थान

शहराचा उल्लेख सुत्त निपातामधील एका गोष्टीत येतो. बावरीनामक ब्राह्मणाच्या अनुयायांनी बुद्धाला भेटायला जाताना ज्या मार्गाने प्रवास केला होता. त्या मार्गाचे वर्णन या गोष्टीत आहे. अडीच हजार वर्षे होऊन गेली, पण आजही या गावाच्या नावाशी संस्कृत नावापेक्षा पाली नावच जास्त साधर्म्य दाखवते. त्या गावातील ब्राह्मण रहिवाशांव्यतिरिक्त (आणि त्यांची संख्या गावाच्या एकूण लोकसंख्येच्या प्रमाणात फारच कमी होती) इतर कुणीही गावास 'प्रतिष्ठान' म्हणून संबोधत असतील असे वाटत नाही. त्याचप्रमाणे, पालीमधील 'तक्कशिला' हा उच्चारही आजच्या 'तक्षिला'च्या जवळ जाणारा आहे आणि तेथील रहिवासीही 'तक्षशिला' असे म्हणत असतील याबद्दल संशय घेण्याजोगी परिस्थिती आहे. इतर शब्दांच्या बाबतीतही असे म्हणता येते की, या पुस्तकात ज्या ज्या भौगोलिक प्रदेशांचा संबंध आला आहे, तेथील स्थानिक भाषांशी पाली भाषाच अतिशय जवळीक साधून होती.

त्याचमुळे, 'श्रमण' ऐवजी 'समण', 'गौतम' ऐवजी 'गोतम' असे शब्द मी वापरले आहेत. महायान पंथासंबंधी लिहिताना मात्र मी संस्कृत नावेच वापरली आहेत. महायान पंथाचे आज उपलब्ध असलेले लेखन संस्कृतातून केले गेले असले (किंवा संस्कृतातून तिबेटी अथवा चिनी भाषेत भाषांतरित केले गेलेले असले) तरी, यातील बहुतेक साहित्य मूळ संस्कृतेतर भाषांमधून संस्कृतमध्ये आणले गेले होते. संस्कृतातील ब्राह्मणी शब्दांकरता मी विष्णू, शिव, कृष्ण अशी आजच्या काळातील बहुतेक सुशिक्षित भारतीयांना ओळखीची असलेली नावेच वापरली आहेत. यामुळे भारतीय भाषांमध्ये आज प्रचलित असलेल्या काही शब्दांवर अन्याय झाला आहे, त्याबद्दल मी दिलगीर आहे. उदाहरणार्थ, ब्राह्मण हा शब्द. तो मी तसाच लिहिला आहे. पण पाली आणि त्या काळातील इतर प्राकृत भाषांपासून ते आज भारतात बोलल्या जाणाऱ्या बहुतेक सर्व भाषांमध्ये त्या शब्दाची 'बाह्मन', 'बामण', 'पापन' अशी अनेकविध रूपे वापरात आहेत. तरीही, ब्राह्मण असा शब्द वापरल्याबद्दल मी माझ्या सर्वच दलित-बहुजन मित्रांची माफी मागते.

या अभ्यासात केलेल्या मदतीकरता मी अनेक मित्रांचे आभार मानू इच्छिते. भारतात घडून येत असलेल्या बौद्धधम्माच्या पुनरुत्थानासंबंधी लेखन

करणारे जी. अलॉयसियस यांचे मोलाचे योगदान माझ्या कामात आहे. प्राचीन भारताच्या अभ्यासात पाली साहित्याचे अनन्यसाधारण महत्त्व अधोरेखित करणाऱ्या उमा चक्रवर्ती यांचेही मी आभार मानते. वेद, शास्त्रे व अन्य संस्कृत साहित्य यांमध्ये चितारलेल्या तत्कालीन समाजापेक्षा पाली साहित्यातील चित्रण सत्याच्या जास्त जवळ जाते, असे प्रतिपादन त्यांनी केले आहे. प्राचीन भारतीय समाजाच्या अभ्यासातून तत्कालीन समाजातील जातिव्यवस्था व *स्त्रीसत्ताक* पद्धतींवर प्रकाश पाडणारे व 'मार्क्स-फुले-आंबेडकर' या नावाने एक नवीन विचारधारा जन्माला घालणारे शरद पाटील यांचेही मी आभार मानते. मराठी भाषा व मराठी बहुजन संस्कृती समजून घेण्याकरता भारत पाटणकरांची अतिशय मदत झाली. त्याबद्दल व वेळोवेळी बौद्धिक चर्चांमध्ये सहभागी झाल्याबद्दल आणि सातत्याने प्रोत्साहन देत राहिल्याबद्दल त्यांचेही आभार मानावेच लागतील. आंबेडकर, दलित, भक्तिमार्ग इत्यादी विषयांवर काम करणाऱ्या अनेकांना मायेने पोटाशी धरून मदत करणाऱ्या व नवनवीन पैलू समोर आणण्यात मोलाची भूमिका निभावणाऱ्या इलिनॉर झेलियट यांचीही मोलाची मदत झाली. 'मी हिंदू नाही', अशी निःसंदिग्ध भूमिका सर्वप्रथम घेणारे व मागासवर्गीय समाजातील एक विद्वान म्हणजे कांचा इलैया. दलित बहुजन दृष्टिकोनातून बौद्धधम्म आणि राजकीय तत्त्वज्ञान या दोहोंवर पांडित्यपूर्ण लेखन त्यांनी केले आहे. त्याचाही उपयोग या अभ्यासात मला झाला. लोकमित्र व अन्य बौद्ध मित्रांनीही या कामात मदत केली आहे. या प्रकल्पासाठी साहित्य जमविण्यात व प्रश्नांची तर्कशुद्ध मांडणी करण्यात 'बौद्ध सर्कल'चे मंगेश दहिवले, महेश सागर व साक्य उम्मनाथन यांनी खूप मोलाची साथ दिली.

योगिन्दर सिकंद, व्हॅलेरी रोबक, बौद्ध सर्कलचे मित्र अशा अनेकांनी लेखन होत असताना ते वाचून त्यावर बहुमोल मतप्रदर्शन करून ते अधिक सकस करण्यात हातभार लावला. हे काम करत असताना प्राचीन पाली साहित्यापासून ते अर्वाचीन संस्कृत व पाली साहित्यातील संदर्भांचे भाषांतर करून देणाऱ्या अनेक भाषांतरकर्त्या मित्रांचाही इथे उल्लेख केलाच पाहिजे. भक्तिमार्गावर काम करणाऱ्या सद्यःकालीन विद्वान मित्रांचाही यात समावेश

अर्थातच आहे. वेंडी डॉनिगर (ओ'फ्लॅहर्टी), जॉन हॉली, लिंडा हेस, शार्लट वॉडविल, इलिनॉर झेलियट, व्हॅलेरी रोबक, शलोम आणि तानिसारो भिकू या सर्वांचा यात समावेश आहे. त्यांचे काम आंतरजालावरही (इंटरनेट) उपलब्ध आहे. आज भाषांतराच्या क्षेत्रात जे काही काम होत आहे, त्यात स्त्रियांचे काम सर्वोत्तम आहे. ब्राह्मणी धर्माचे प्रतिपादन नेमके काय होते हे जसजसे समोर येत आहे, तसतसे स्त्रियांना वेद वाचायची परवानगी का नव्हती हे स्पष्टपणे कळत जात आहे.

सरतेशेवटी, महाराष्ट्रातील दलित, आदिवासी व ग्रामीण चळवळींमध्ये काम करणाऱ्या सांस्कृतिक कार्यकर्त्यांचे मी आभार मानते. विद्रोही सांकृतिक चळवळ व सत्यशोधक चळवळीतील कार्यकर्त्यांचेही आभार मानते. या सर्वांनी हाती घेतलेल्या महत्त्वाच्या कामात प्रस्तुत पुस्तकाचा हातभार लागो एवढीच सदिच्छा!

प्रास्ताविकः जग नव्याने घडवताना

‘धर्माचा उद्देश जगाच्या निर्मितीची उकल करणे हा आहे, तर धम्माचा उद्देश जगाची पुनर्रचना करणे हा आहे’ (आंबेडकर १९८७ः३२२). भारतातील अस्पृश्यांचे नेते डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांनी ‘जगाला बदलणारा धर्म’ म्हणून बौद्धधम्माकडे पाहिले आहे. यातून त्यांनी तिहेरी आव्हान उभे केले. पहिले आव्हान ब्राह्मणी परंपरेला होते, जी पारंपरिक भारतीय समाजातील प्रमुख शोषणकारी व्यवस्था होती. दुसरे आव्हान मार्क्सवादाला होते, जी शोषणाविरुद्ध उभी राहणारी एक प्रमुख विचारधारा होती आणि तिसरे आव्हान खुद्द बौद्धधम्माच्याच प्रचलित स्पष्टीकरणांना होते.

भारतावर दूरगामी परिणाम करणाऱ्या बऱ्याच घातक गोष्टींना ब्राह्मणीपरंपरा जबाबदार आहेत, याविषयी आंबेडकरांना कुठलाही संदेह नव्हता. बौद्धधम्म हा एक सशक्त पर्याय ठरू शकतो याचीही त्यांना खात्री होती. *‘भारतीय समाजातील क्रांती व प्रतिक्रांती’* या आपल्या निबंधात ते लिहितात, ‘भारतीय समाजाचा इतिहास म्हणजे ब्राह्मणी परंपरा आणि बौद्धधम्म यांतील संघर्षाचा इतिहास आहे.’ यातून बौद्धधम्माचा सांस्कृतिक प्रभाव, बौद्धधम्माची भारतीय समाजातील व एकंदर भारतीय इतिहासातील भूमिका हे मुद्दे ऐरणीवर आले. जातिविरोधी लढ्यातील अनेक मूलगामी विचारांच्या नेत्यांनी एका शतकाहून अधिक काळ या प्रश्नांचा शोध घेतला होता आणि आंबेडकरांचे भारतीय इतिहासाचे जे आकलन होते, तेदेखील व्यापक आणि विस्तृत प्रमाणात बौद्धधम्म आणि ब्राह्मणीपरंपरातील द्वंद्वात्मकतेकडे पाहू लागले होते.

याचवेळी आंबेडकर मार्क्सवादाला मूलभूत पर्याय म्हणून धम्माकडे पहात होते. पण शोषणाला उत्तर म्हणून धम्माकडे बघत असताना ते मार्क्सवादी प्रश्न

विचारत होते. *'थिसिस ऑन फॉयरबाख'* या ग्रंथात मार्क्सचे एक प्रसिद्ध वचन आहे – 'तत्त्वज्ञांनी जग कसे आहे हे वेगवेगळ्या प्रकारे सांगितले आहे; पण मुद्दा जग बदलण्याचा आहे.' मार्क्सच्या शब्दांचेच पडसाद आंबेडकरांच्या लिखाणात दिसतात. 'तत्त्वज्ञानाचे काम जगाची पुनर्रचना करणे हे आहे. जगाच्या उगमाचे स्पष्टीकरण देण्यात वेळ घालविणे हे तत्त्वज्ञानाचे काम नाही' (आंबेडकर १९८७: ४४४). 'मार्क्सवादातील न विझलेले निखारे' या दृष्टीने आंबेडकर या मांडणीकडे बघत होते. आंबेडकरांनी जगाच्या प्रश्नांची मांडणी करण्यासाठी मार्क्सवादाकडून प्रेरणा घेतली असली, तरी त्यावरील त्यांची उत्तरे मात्र मार्क्सवादी (आणि समकालीन धर्मनिरपेक्षतावादी) मंडळींचा रोष ओढवणारी होती. आंबेडकरांच्या मते, ''संघ हा एक आदर्श साम्यवादी समाज होता आणि धम्माच्या नैतिकतेच्या आधारे माणूस स्वतःला बदलू शकेल आणि समाजाची पुनर्बांधणी करू शकेल, असा त्यांना विश्वास वाटत होता.'' मार्क्सवाद्यांनी, अगदी सौम्य प्रकृतीच्या डाव्यांनीसुद्धा, या मांडणीकडे 'बूर्ज्वा आदर्शवाद' म्हणून पाहिले. ते आजच्या युगाला 'धर्मनिरपेक्षतेचे युग' मानत होते आणि अशा काळात उपरोक्त मांडणी करणे म्हणजे पुन्हा मागे जाऊन धार्मिकतेमध्ये उत्तरे शोधणे आहे, असे त्यांना वाटत होते. धर्मनिरपेक्षतेच्या युगात आर्थिक आणि राजकीय उपायांवरच भर दिला पाहिजे असा त्यांचा आग्रह होता.

अंतिमतः आंबेडकरांचे बौद्धधम्माचे अर्थनिर्णयन बौद्धधम्माच्या सध्या अस्तित्वात असलेल्या स्वरूपांनाच आव्हान देणारे होते. बौद्धधम्माचे तीन सर्वमान्य पंथ आहेतः हीनयान, महायान आणि वज्रयान. आंबेडकरांनी याहून वेगळ्या अशा 'नवयाना'ची घोषणा केली. 'नवयान' ही संज्ञा पुढे मोठ्या प्रमाणात स्वीकारली गेली. पुढील काळात नवयानाचे वेगळेपण अतिशय बारकाईने स्पष्ट केले गेले.

बौद्धधम्माची निवड आणि त्याचे नव्याने अर्थनिर्णयन हे काही एका वैचारिक पोकळीत घडले नाही. जोतिबा फुले या एका 'शूद्र' माणसाने महाराष्ट्रात ज्या सामाजिक चळवळीची पायाभरणी केली तिच्या दीड शतकाच्या वाटचालीने ते शक्य झाले होते. यात दक्षिण आणि पश्चिम भारतातील ब्राह्मणेतरांमध्ये व भारतभरातील दलितांमध्ये झालेल्या जोरकस जातिविरोधी चळवळी ठळकपणे

दिसून येतात. चळवळींच्या या लाटेचा मुख्य उद्देश जातिव्यवस्थेचा वैचारिक व धार्मिक घटक म्हणून उभ्या असलेल्या ब्राह्मणी हिंदुत्वाचा बुरखा फाडणे हा होता. या चळवळींतील अनेक नेते हिंदुत्वापासून बाजूला झाले आणि त्यांनी धार्मिक वा अज्ञेयवादी पर्याय शोधण्याचा प्रयत्न केला. दक्षिण भारतातील मोठे नेते पेरियार हे अशांपैकीच एक. फुल्यांना बुद्धाबद्दल *सत्पुरुष* म्हणून अतिशय आदर होता, परंतु बुद्धाच्या शिकवणुकीची त्यांना फारशी कल्पना नव्हती. पंडित आयोती तास या तामिळनाडूमधील दलित नेत्याने विसाव्या शतकाच्या सुरुवातीला प्रथम बौद्धधर्म स्वीकारला, आणि त्याला तामिळनाडूमध्ये मोठा जनाधार मिळवून दिला. स्थलांतरित दलित कामगारांमुळे ब्रह्मदेश आणि दक्षिण आफ्रिकेतील काही भागांमध्येही हे लोण पसरले. आंबेडकरांनी बौद्धधर्माची निवड करणे आणि ब्राह्मणीपरंपरेला पर्याय म्हणून त्याची मांडणी करणे याचा पाया भारतीय इतिहासात आहे; पण त्यांचे बौद्धधम्माचे आकलन आणि त्यांनी नव्याने धम्माचे केलेले अर्थनिर्णयन याचे श्रेय मात्र, आयोती तास आणि लक्ष्मी नरसू यांना जाते. लक्ष्मी नरसू हेदेखील शाक्य बौद्धधम्माच्या विसाव्या शतकाच्या प्रारंभीच्या काळातील एक प्रमुख नेते होते.

१९५६ साली नागपूरमध्ये हजारो दलितांनी आंबेडकरांच्या नेतृत्वाखाली बौद्धधम्म स्वीकारला; परंतु हे करत असताना आंबेडकरांना धम्मातील तत्कालीन संघटनात्मक आणि वैचारिक रचनेत दलितांना बसवायचे नव्हते. थेरवाद आणि महायान संघांबद्दल त्यांना जे माहीत होते त्यावरून त्यांच्या मनात अविश्वासच निर्माण झाला होता. त्याकाळातील भारतातील बौद्धधम्माची प्रमुख प्रतिनिधी संस्था होती, 'महाबोधी सोसायटी'. या संस्थेवरही आंबेडकरांचा विश्वास नव्हता. बौद्धधम्माकडे ते आकर्षित झाले याचे कारण त्यातील वैश्विकतावादी, समतावादी आणि तर्कनिष्ठ शिकवण. परंतु बौद्धधम्माची अनेक प्रकटने त्यांना अस्वस्थ करत होती. आपला मृत्यू जवळ आला आहे याचीही त्यांना जाणीव होत होती. आपण चळवळीचे नेतृत्व करायला फार दिवस राहणार नाही या विचारांतून त्यांना त्यांच्या अनुयायांच्या हातात एक 'बायबल' म्हणजे त्रिपिटकातील त्यांच्या दृष्टीने महत्त्वाच्या अशा काही भागांवर आधारित एक सोपे, पण परिपूर्ण पुस्तक द्यायचे होते; आणि मग त्यांनी बौद्धधम्मशास्त्राच्या पुनर्लेखनाचे आव्हानात्मक कार्य हाती घेतले.

आंबेडकरांच्या प्रयत्नांतून साकारलेला हा ग्रंथ म्हणजे *बुद्ध आणि त्याचा धम्म.* या ग्रंथातून त्यांनी बौद्धधम्माला समाजिक बदलाच्या व कृतीच्या विश्वात आणण्याचा प्रयत्न केला. आंबेडकरांकरिता बौद्धधम्म म्हणजे फक्त आध्यात्मिकता नव्हती. तो त्यांच्याकरिता एक तर्कसंगत, मानसशास्त्रीय दिशा असलेला 'धम्म' (शिकवण) होता. हा 'धम्म' माणसांना जगात राहायला साहाय्य करण्यासाठी आणि जग *दुःखमुक्त* करण्यासाठी तयार केला गेलेला होता. या ग्रंथातील बहुतेक सर्व उतारे त्रिपिटकातील विविध भागांतून घेतलेले आहेत. (ग्रंथात तळटीपा मात्र नाहीत कारण आंबेडकर विद्वज्जड ग्रंथ लिहित नव्हते) काही भाग मात्र नवीन, प्रक्षिप्तही आहे आणि त्याचा उद्देश 'मार्क्सवादी प्रश्नांची बौद्धधम्मी उत्तरे देणे' हा आहे.

आंबेडकरांच्या निधनाचा दिवस *महापरिनिर्वाणदिन* म्हणून साजरा केला जातो. या दिवशी महाराष्ट्रातील खेड्यापाड्यांतून आणि शहरी झोपड्यांतून हजारो दलित रेल्वेतून विनातिकीट प्रवास करून मुंबई किंवा नागपूरला आंबेडकरांची आठवण जागवायला येतात. ज्या भूमीत बौद्धधम्माचा जन्म झाला त्या भूमीत बौद्धधम्माचे पुनरुज्जीवन करण्याचे श्रेय आंबेडकरांना जाते. त्यामुळे त्यांनी केलेले धम्माचे अर्थनिर्णयन दुर्लक्षून चालणार नाही. कारण बौद्धधम्म नक्की काय होता, भारतातील समाजावर त्याचा एकेकाळी काय प्रभाव पडला होता आणि भविष्यातील आधुनिक भारतीय समाजात त्याची काय भूमिका असेल याची उत्तरे त्यात दडली आहेत.

नवयान बौद्धधम्माचे आव्हान

आंबेडकरांचा दृष्टिकोन किती मूलगामी होता हे *बुद्ध आणि त्याचा धम्म* या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेतून दिसून येते. आंबेडकरांनी यात 'चार नकार' अधोरेखित केले आहेत.

- आंबेडकर सिद्धार्थाच्या परिव्रजेची (परिव्रजाः पुढे जाणे) पारंपरिक कथा नाकारतात. सिद्धार्थाने एक म्हातारा माणूस, एक आजारी माणूस आणि एक मृतदेह पाहिला व त्यामुळे तो अस्वस्थ होऊन चिंतन करू लागला ही ती कथा आहे. आंबेडकरांना ती विश्वसनीय वाटली नाही, कारण अशी दृश्ये कुणीही अनुभवलेली असू शकतात.

- दुःख, दुःखाचा उगम, दुःखाचा अंत आणि दुःखाच्या अंताचा मार्ग ही 'चार आर्य सत्ये' बुद्धाच्या मूळ शिकवणीचा भाग नाहीत, असा आंबेडकरांचा दावा होता. जर आयुष्य हेच दुःख असेल, मृत्यूदेखील दुःख असेल आणि पुनर्जन्मदेखील दुःख असेल तर मग सगळेच संपते. हे 'सूत्र' बौद्धधम्माच्या मुळावर घाव घालते. ही चार सत्य म्हणजे बौद्ध नसलेल्या लोकांनी बौद्धधम्म स्वीकारण्यातला मोठाच अडथळा आहे जसे आंबेडकर सांगतात.
- आंबेडकरांचे आग्रही प्रतिपादन होते की, कर्म आणि पुनर्जन्माची शिकवण आणि बुद्धाने आत्म्याच्या अस्तित्वाला दिलेला नकार यांत भयंकर विसंगती आहेत.
- आंबेडकर म्हणतात की, भिक्खू जर समाजसेवक असेल तरच तो 'बौद्धधम्माची आशा' होऊ शकेल. तो केवळ एक 'परिपूर्ण पुरुष' असून उपयोग नाही (आंबेडकर १९९२ः २–३).

आंबेडकरांचे हे दावे अतिशय मूलगामी आणि विचारप्रवृत्त करणारे आहेत. आणि त्यांचे नवे आकलन तर त्यावरही कडी करते.

'पुढे जाण्याची कथा' बौद्धधम्माचा वरवरचा अभ्यास करणाऱ्या विद्यार्थ्यांनाही माहीत असते. शिवाय या कथेमध्ये धर्माच्या समाजशास्त्राचा मूलभूत विचार मांडला आहे, असेही प्रतीत होते. हा विचार असा की, रोग आणि मृत्यूच्या सावटाखाली जगत असताना 'अर्था'चा शोध घेण्याला प्रतिसाद म्हणजे धर्म. म्हातारपण, आजार आणि मृत्यू यांच्यावर सामाजिक रचनेचा परिणाम होत असला तरी ते काही सामाजिक दोष नव्हेत. मनुष्याच्या वैश्विक अवस्थेचाच ते एक भाग आहेत. परंतु आंबेडकरांच्या नवीन मांडणीमध्ये गौतम घर सोडून जातो तो साक्य आणि कोलीय या दोन आदिवासी राज्यसत्तांमध्ये पाण्यावरून होऊ घातलेले युद्ध टाळण्यासाठी. त्रिपिटिकामध्ये नोंदवलेल्या पारंपरिक कथेवर आधारित असलेली आंबेडकरांची ही मांडणी अगदी 'ऐहिक' अर्थनिर्णयन करते. ज्याला कदाचित 'अतिसामाजिक' असेही म्हणता येईल. सुरुवातीच्या भटकंतीनंतर जेव्हा गौतमाला हे कळते की, दोन्ही राज्यांनी समझोता केला आहे तेव्हा तो आपला शोध चालूच ठेवण्याचा निर्णय घेतो. आंबेडकरांच्या शब्दांत,

> ‘युद्धाचा प्रश्न हा संघर्षाचा प्रश्न आहे. तो एका मोठ्या प्रश्नाचा एक भाग आहे. हा संघर्ष फक्त राजे आणि राष्ट्रे यांच्यातच नव्हे, तर सरदार आणि ब्राह्मण, दोन घरे, मित्र आणि कुटुंबीय यांच्यामध्येही आहे’. राष्ट्रांमधला संघर्ष केव्हातरी होतो; पण वर्गांमधील संघर्ष कायमचा आहे. जगातल्या सर्व त्रासांचे मूळ हेच आहे. या सामाजिक संघर्षाच्या प्रश्नांवर मला उत्तर शोधायचे आहे (आंबेडकर १९९२: ५७-५८).

आंबेडकरांच्या अर्थनिर्णयनाप्रमाणे, गौतमाचा शोध सामाजिक शोषण आणि वर्गसंघर्षाच्या मार्क्सवादी प्रश्नांतून सुरू होतो!

बुद्धाला जे उत्तर मिळाले त्याची आंबेडकरकृत आवृत्तीदेखील अशीच मूलगामी आहे. *दुःख* हे बौद्धधम्माच्या केंद्रस्थानी आहे हे त्यांना मान्य नव्हते. या भूमिकेमध्ये जगाबद्दलचा एक निराशावादी दृष्टिकोन आहे आणि तो आपल्याला पलायनवादाकडे नेतो ही बहुचर्चित कल्पना आंबेडकरांना मान्य होती आणि त्यातूनच त्यांचा नकार दृढ झाला होता. आंबेडकरांनी ही समीक्षा इतक्या गांभीर्याने घेतली होती की, अनेकांनी बौद्धधम्माचा गाभा म्हणून मान्य केलेली चार ‘थोर सत्ये’ नाकारायलाही ते तयार होते. ही चार सत्ये प्रारंभीच्या अनेक बौद्ध मंडळींनीही स्वीकारली होती. आंबेडकर म्हणतात की, दुःख आणि यातना ही जगाची अटळ लक्षणे आहेत हे नुसते ठामपणे सांगणे यापलीकडे जाऊन दुःखाचा नाश करणे, हे बौद्धधम्माचे उद्दिष्ट आहे. त्यांच्या आवृत्तीमध्ये बुद्धाचा पहिला उपदेश म्हणजे या सत्यांचा उद्घोष नाही तर ‘मध्यम मार्गा’ची घोषणा आहे. यात संन्यास आणि भोगवाद हे दोन्हीही नाकारले आहे आणि साध्या परंतु श्रेष्ठ अशा नैतिकतेबाबतचे विवेचन केले आहे. आंबेडकरांचा बुद्ध म्हणतो,

> माझा धम्म निःसंशयपणे यातनांचे अस्तित्व मान्य करतो, पण तो यातनांच्या नाशावरही भर देतो. माझ्या धम्मामध्ये आशा आणि उद्देश दोन्ही आहेत. त्याचा उद्देश ‘अविद्या’ दूर करणे हा आहे. ‘अविद्या’ म्हणजे यातनांच्या अस्तित्वाविषयी अनभिज्ञ असणे. त्यात आशा आहे. कारण मानवी यातनांचा अंत करायचा मार्ग तो दाखवतो (आंबेडकर १९९२: १३०).

आणि मग पाच परिव्राजक या पहिल्या उपदेशाचे स्वागत करतात. ते म्हणतात, ''माणसाला स्वतःच्या प्रयत्नांतून साध्य केलेल्या सदाचरणातून याच जन्मात आणि याच पृथ्वीवर आनंदाच्या रूपात मुक्ती मिळणे ही मुक्तीची कल्पना जगाच्या इतिहासात यापूर्वी कुणीच मांडलेली नाही'' (आंबेडकर १९९२: १३०–३१). बौद्धधम्माच्या सर्व प्रकारांमध्ये सांगितल्या गेलेल्या कथेपेक्षा हे सर्वस्वी वेगळे होते.

'कर्म' ही संकल्पना पारंपरिकतेने पुनर्जन्माशी जोडली गेलेली आहे. आंबेडकरांना बौद्धधम्मात कर्म (पाली भाषेत *कम्म*) नको होते आणि ही त्यांची भूमिकादेखील मूलगामी सुधारणेची होती. कारण कर्म आणि पुनर्जन्माचा संबंध हे तत्त्वमीमांसेच्या क्षेत्रातील एक आध्यात्मिक गृहीतक आहे आणि त्याला कोणताही वैज्ञानिक आधार नाही. दुसरीकडे कोणत्याही समाजात श्रद्धावान लोकांची समजूत घालण्यासाठी ते वापरले जाऊ शकते. भारतात तर जातिव्यवस्थेचे समर्थन करण्यासाठी त्याचा वापर केला गेला आहे. आज भारतातील आक्रमक नवबौद्ध म्हणतात, 'तुम्ही कर्माची संकल्पना स्वीकारता म्हणजे मागच्या जन्मातील पापांमुळे तुम्ही अस्पृश्य आहात हे तुम्ही मान्य करता.' त्यामुळे ते ही संकल्पना पूर्णपणे नाकारतात. आंबेडकर आणि त्यांच्या समकालीन अनुयायांनी आग्रहाने सांगितले होते की, कर्म पुनर्जन्माची संकल्पना 'अनत्त' या मूलभूत बौद्ध संकल्पनेशी विसंगत आहे. 'अनत्त' चिरंतन आत्म्याचे अस्तित्व नाकारते. मात्र हे करत असताना त्यांना थेरवादी बौद्धधम्माच्या प्राचीन अर्थांकनाकडे दुर्लक्ष करावे लागते व त्याला ध्वन्यार्थाने नाकारावे लागते.

आंबेडकर मानवी दुःखाचा सामाजिक संदर्भात नव्याने अन्वयार्थ लावतात तसेच ते 'कर्मा'च्या बाबतीतही करतात. ते एके ठिकाणी कर्माचा संदर्भ जीवशास्त्रीय–आनुवंशिक वारसा म्हणूनही देतात, पण कर्माचा कार्यकारणभाव सामाजिकता व नैतिकतेशी जोडलेला आहे, व्यक्तींशी नाही असे त्यांचे प्रतिपादन आहे.

> कर्माचा परिणाम त्याच्या कर्त्यावर होतो ही संकल्पना कर्माच्या कायद्याच्या सिद्धान्तात नाही. व्यक्ती येतात आणि जातात पण विश्वाची नैतिक व्यवस्था राहते आणि ती तोलणारा कर्माचा कायदाही राहतो (आंबेडकर १९९२: २४४).

हे पटतंय का? अनत्त आणि कर्म/पुनर्जन्म यामधील विसंगतीच्या पार्श्वभूमीवरदेखील बौद्धधम्माची कल्पना या दोहोंशिवाय करणे अवघड आहे. कर्म/पुनर्जन्माची कल्पना नाकारणे याचा अर्थ त्याकडे बौद्धधम्माच्या सुरुवातीच्या काळातील भारताचा एक ऐतिहासिक भाग म्हणून बघणे, आणि बुद्धाच्या शिकवणुकीचा एक सर्वव्यापी आणि आवश्यक भाग म्हणून त्याला महत्त्व न देणे.

आंबेडकरांचा चौथा मुद्दा होता तो संघाच्या स्वरूपाबद्दल. संघाने सामाजिक कार्याला वाहून घेतले पाहिजे असे त्यांचे प्रतिपादन होते. हेदेखील मठाच्या पारंपरिक कल्पनेला छेद देणारे होते. कारण पारंपरिकरित्या अशा संघटनेचा प्राथमिक उद्देश आध्यात्मिक पातळीवर 'स्व'ची जाणीव करून घेणे हा होता. बौद्धधम्माच्या प्रारंभीच्या काळात संघाची हीच भूमिका होती. मनुष्याला स्वतःच्या इच्छांवर नियंत्रण मिळवणे शक्य व्हावे यासाठीची ती रचना होती. बौद्धधम्म मठांच्या सामाजिक-ऐतिहासिक भूमिका आंबेडकरांच्या भूमिकेची पार्श्वभूमी तयार करतात. ब्रह्मदेश व श्रीलंकेमध्ये संघ ज्या पद्धतीने काम करत होते त्याबाबत आंबेडकर समाधानी नव्हते – अस्वस्थ होते. दुसरे म्हणजे ते व्यक्तिवादी असल्याने एखाद्या संघटनेला शरण जाणे त्यांना पटण्याजोगे नव्हते. त्यांनी स्वतः दीक्षा घेतली तेव्हाही संघाला, बुद्धाला आणि त्याच्या धम्माला 'शरण जाण्याबद्दल' त्यांना आग्रहच करावा लागला होता आणि त्यानंतर लगेच स्वतः एक सर्वसामान्य भक्त असूनही जमलेल्या हजारो लोकांना दीक्षा देण्यासाठी ते पुढे आले होते (संघरक्षता १९८६ः १३६-३७).

बरेचदा असे लक्षात येते की आंबेडकर बौद्धधम्माकडे आकृष्ट झाले ते श्रद्धायुक्त अंतःकरणाने नव्हे तर हातात शस्त्रक्रियेची साधने घेतलेल्या व्यवहारी सुधारकाच्या अंतःकरणाने. त्यांचा असा विश्वास होता की ज्यांना जे हवे ते ते घेतील आणि नको असलेले सोडून देतील. त्यांनी उघडपणे एका प्रभावशाली नेत्याची भूमिका घेतली होती, साध्यासुध्या श्रद्धावान माणसाची नव्हे. त्यांनी स्वतःकडे अधिकारपदही घेतले होते. त्यांची स्वतःची अशी मते होती, मांडणीही होती. काय घ्यायचे आणि काय सोडायचे याचे दिग्दर्शन करणारे त्यांचे तत्त्वदेखील सोपे होते. लिखित साहित्यात काळाच्या ओघात

अनेक गोष्टी घुसडल्या गेल्या असे सांगत बुद्धाविषयी ते म्हणतात, ''एक चाचणी मात्र आपल्यासाठी उपलब्ध आहे. आत्मविश्वासाने सांगता येईल असे काही असेल तर ते हे की बुद्ध तर्कशुद्ध नसेल तर तो काहीच नाही. त्यामुळे जे जे तर्कशुद्ध आहे, सयुक्तिक आहे ते ते सर्व, इतर गोष्टी समान असताना, बुद्धाचा शब्द म्हणून स्वीकारावे'' (आंबेडकर १९९२ः ३५०-५१).

ख्रिस्तोफर क्वीन आणि सॅली किंग यांनी १९९६ साली अशियातील नवीन बौद्ध चळवळींचा एक अभ्यास केला आहे. त्यात उलेखिलेल्या बौद्ध मंडळींपेक्षाही हे विचार अधिक मूलगामी आहेत. बौद्धधम्माची आधुनिक, 'मुक्त' रूपे बौद्धधम्माचे नवीन सामाजिक अन्वयार्थ मांडतात, पण मूलभूत विचार म्हणून ज्याच्याकडे पाहिले जाते त्याला आव्हान दिले जात नाही. संघरक्षिता यांची 'फ्रेंडस् ऑफ द वेस्टर्न बौद्ध ऑर्डर' (भारतात - त्रैलोक्य बौद्ध महासंघ गणविनायक समिती) दलित बौद्धधम्माला पाठिंबा देते आणि असे करणारी ती एकमेव संघटना आहे. भिख्खूंचे समतुल्य 'धम्माचारी' वैवाहिक आयुष्य जगतात, सामान्यांसारखे रोजचे कपडे घालतात पण तिथवर पोहोचत नाहीत. ते नवीन कल्पना आणतात, पण बौद्धधम्माला विविध संस्कृतींना अनुकूल करून घ्यायचा प्रयत्न म्हणून त्याचे समर्थन करतात. धम्माचे सर्व प्रचलित विचारप्रवाह किंवा यान ते मान्य करतात. याउलट आंबेडकर सर्वांना आव्हान द्यायच्या तयारीत दिसतात!

असो, आंबेडकरांना गांभीर्याने घेतले पाहिजे हेच आपले म्हणणे आहे.

बौद्धधम्मः विचारशील आणि ऐतिहासिक

इथे दोन प्रमुख मुद्दे आपल्याला विचारात घ्यावे लागतील.

पहिला आहे तो धम्माकडे कसे पाहायचे हा. जे श्रद्धावान आहेत, जे त्रिपिटकाचा स्वीकार करतात त्यांच्या बौद्धधम्मापेक्षा आंबेडकरांचा बौद्धधम्म वेगळा आहे. तो थेरवाद, महायान किंवा वज्रयानाचा संपूर्ण स्वीकार करत नाही. त्यामुळे असा प्रश्न उभा राहतो की चौथा 'यान'- नवयान - धम्माचा एक आधुनिक आविष्कार-बौद्धधम्माच्या मांडणीत आकारास येणे शक्य आहे का?

दुसरा मुद्दा आहे तो दोन अर्थांकनांतील फरकाचा. बुद्धाचे आणि त्याच्या धम्माचे एक अर्थांकन 'ऐहिका'ला धरून आहे. ते मानसशास्त्रीय व समाजशास्त्रीय अंगाने जाणारे आहे. त्याला इतिहासाचा आधार आहे. दुसरे अर्थांकन अनैतिहासिक, आध्यात्मिक, विश्वरचनेच्या संदर्भातले आहे. आंबेडकरांकरता बुद्ध हा एक मनुष्य आहे – असामान्य असला तरी; आणि त्याची शिकवण सामाजिक पुनर्बांधणीसाठी आणि व्यक्तीच्या विकासासाठी आहे.

एकीकडे श्रद्धा, विश्वास आणि दुसरीकडे बुद्धी या धम्माकडे पाहण्याच्या दोन 'पद्धतीं'चा विचार केला तर असे दिसेल की सर्व धार्मिक विचारवंतांनी त्यांच्या परंपरांचा नव्याने अर्थ लावला आहे. हे अर्थांकन/पुनर्विचार जाणीवपूर्वक केले जाऊ शकते किंवा आपण 'खऱ्या' धम्माचा शोध घेत आहोत या विश्वासानेही केले जाऊ शकते. गौतम बुद्धाच्या मृत्यूनंतर ज्या लोकांनी संघाची जबाबदारी घेतली त्यांनी प्रथमतः बौद्ध परंपरांसंदर्भात त्यांचे आकलन मांडले. त्यांनी बौद्धधम्म विचार एकत्र केले आणि त्यातूनच त्रिपिटकाचा जन्म झाला. इतिहास संशोधनाच्या दृष्टीने विविध अन्वयार्थ लावणे शक्य होईल या दृष्टिकोनातून पाहिले तर बुद्धाचे स्वतःचे असे कोणते शब्द होते याविषयी अनिश्चितताच आहे. बुद्धाच्या तत्त्वज्ञानाच्या पहिल्यावहिल्या आकलनातून थेरवादी बौद्धधम्म निर्माण झाला. हे आकलन त्या काळच्या प्रचलित धार्मिक-तात्त्विक विचारांवर आधारित होते. यात कर्म/पुनर्जन्माचाही समावेश होतो. महायानाच्या अनेक अनुयायांनी अधिक जागरूकपणे पुन्हा एकदा बुद्धाच्या तत्त्वज्ञानाचा अन्वयार्थ लावला. यात नागार्जुनासारख्या बुद्धिमान प्रतिभावंताने पुढाकार घेतला होता. त्यांचा प्रयत्न चार थोर सत्ये त्यांच्या केंद्रस्थानापासून दूर करून त्यांचा अर्थ लावण्याचा होता. याचबरोबर काही समांतर प्रवाह निर्माण झाले ज्यांनी बुद्धाला कोणत्याही देवापेक्षा वरच्या स्थानावर नेऊन ठेवले. तांत्रिक किंवा वज्रयान बौद्धधम्माने आणखी एक अर्थांकन प्रस्तुत केले आणि अखेरीस बौद्धधम्माच्या भारतातील व जगातील आधुनिक काळातील पुनरुज्जीवनात संघरक्षता यांनी मूलगामी स्वरूपाची मांडणी केली. भारतात आंबेडकरांबरोबरच इयोती तास व लक्ष्मी नरसू

यांच्याकडेही याचे श्रेय जाते. कर्म हे पुनर्जन्मापासून वेगळे करता येऊ शकते ही कल्पना प्रथम या दोघांनी रुजवली.

धम्माविषयीच्या, चिंतनाबाबत बुद्ध मृत्यूशय्येवर असतानाचे त्याचे शब्द उल्लेखनीय आहेत. (महापरिनिर्वाण सुत्तांतात बुद्धाचे हे भाषण सापडते.)

> *मग पुढे काय, आनंदा? विश्वव्यवस्था माझ्याकडून काही अपेक्षा ठेवते आहे का? आंतरिक आणि ऐहिक-दोन्ही शिकवणुकींमध्ये फरक न करता मी सत्याचा उपदेश केला आहे. 'मी लोकनेता म्हणून काम करेन' किंवा 'वैश्विक व्यवस्था माझ्यावर अवलंबून आहे' असा विचार करणाऱ्यानेच विश्वव्यवस्थेविषयीच्या सूचना दिल्या पाहिजेत. आनंदा, तथागताला वाटतंय की आता तो लोकनेता नाही आणि विश्वव्यवस्था त्याच्यावर अवलंबूनही नाही. मग त्याने व्यवस्थेविषयीच्या कसल्याही सूचना का द्याव्यात? मी आता खूप वृद्ध झालो आहे आनंदा. माझा प्रवास संपत आला आहे. मी आता ऐंशी वर्षांचा होईन. एखादी जुनी गाडी जशी चामड्याच्या वाद्यांनी ओढायला लागते तद्वत तथागताचे शरीरसुद्धा आता मलमपट्टी करूनच चालू ठेवावे लागेल.*
>
> *म्हणूनच आनंदा, आता तुम्हीच तुमचे दिवे व्हा. तुम्ही स्वतःलाच शरण जा. कुठलाही बाह्य आधार घेऊ नका. प्रकाश देणाऱ्या दिव्याप्रमाणे सत्याला कायम धरून ठेवा. सत्याला शरण जा. स्वतःशिवाय इतर कुणामध्ये आधार शोधू नका. आनंदा, जो मनुष्य स्वतःच स्वतःचा प्रकाश होतो तो उद्योगी असतो आणि सावध असतो. ऐहिक सुख- दुःखांवर त्याने विजय मिळवलेला असतो. स्वतःच्या भावना, कल्पना आणि मनोवस्थाही त्याच्या नियंत्रणात असतात. आणि आनंदा, आत्ता किंवा माझ्या मृत्यूनंतर जे स्वतःच स्वतःचे दिवे होतील, स्वतःलाच शरण जातील, इतरत्र कुठेही आधार शोधणार नाहीत, सत्याला कायम धरून राहतील ते माझ्या सर्व भिक्खूंमध्ये सर्वोच्च उंची गाठतील! फक्त ते शिकायला उत्सुक असले पाहिजेत (दीघ निकाय २, १९४१: १०७-०९).*

ही खूप मूलगामी स्वरूपाची मांडणी आहे आणि इतर कुठल्याही प्रसिद्ध धर्मसंस्थापकाच्या शिकवणुकीपेक्षा वेगळी आहे. इथे अनुयायांना स्वतःवर अवलंबून राहायला, स्वतःच्या बुद्धी व अनुभवावर विश्वास ठेवायला सांगितले जात आहे. याचाच अर्थ त्याने/तिने धर्मग्रंथावर किंवा सत्तेवर विसंबून राहू नये. बुद्धी आणि अनुभवांचा परिपूर्ण रीतीने, निगुतीने वापर करणे हीच तर वैज्ञानिक पद्धत आहे. स्वतःवर दृढ विश्वास ठेवायची ऊर्मी 'तीन रत्नां'ना शरण जाण्याच्या कल्पनेच्या विरुद्ध जाणारी आहे.

'स्व'वरील विश्वास बुद्धाच्या शिकवणुकीच्या केंद्रस्थानी आहे. जगातील बंधनापासूनची मुक्ती श्रद्धेने, अधिकाराला शरण जाण्याने, कर्मकांडाने किंवा धर्माच्या कुठल्याही पारंपरिक स्वरूपातून मिळत नाही. ती स्वतःवरील नियंत्रण, प्रयोग आणि स्वतःच्या प्रयत्नांतून मिळते. धम्मपदात म्हटले आहे,

आपल्याकडूनच वाईट गोष्टी घडतात,
आपल्यालाच वेदना सहन कराव्या लागतात,
आपण स्वतःच चुकायचे थांबतो
आपण आपल्यामुळेच शुद्ध होतो
आपल्याला आपल्यावाचून कुणीही मुक्त करू शकत नाही
आपल्याला स्वतःलाच मार्गक्रमण करावे लागते.
इतर कुणीही ते करू शकत नाही.
बुद्ध फक्त मार्ग दाखवतात (पहाः स्मिथ १९९८ः ३४)

बुद्धाचे अखेरचे शब्द –'सर्व संस्कारित गोष्टी अनित्य असतात – कठोर प्रयत्न करत राहा' – स्वतःवर नियंत्रण ठेवायला सांगतात आणि संघर्षाचे आव्हान स्वीकारतात. जगातून निवृत्त व्हायला सांगत नाहीत.

बौद्धधम्माच्या काही परंपरांनीच बुद्ध व त्याच्या शिकवणुकीच्या मीमांसेला मान्यता देलेली आहे. यातून असे दिसून येते की, बुद्धाने स्वतःच त्याचा धम्म सापेक्ष ठेवला होता. संघामध्ये स्त्रियांना प्रवेश देण्याबाबत किंवा भिक्खुणींचा संघ स्थापन करण्याबाबत बुद्ध अनुकूल नव्हता. आनंद त्याचे मन वळवायचा प्रयत्न करतो. ती कथा प्रसिद्ध आहे. आनंदाच्या सांगण्यावर बुद्धाचे उत्तर पहा.

आनंदा, तथागताच्या शिकवणुकीप्रमाणे जर स्त्रियांना घर सोडून बाहेर जायची परवानगी मिळाली नसती, तर शुद्ध रूपातील धर्म अधिक काळ टिकला असता. या धर्माचा फायदा हजार एक वर्षे तरी अस्तित्वात राहिला असता. परंतु आनंदा, आता स्त्रियांना ही परवानगी मिळाल्यामुळे हा शुद्ध धर्म फार काळ टिकणार नाही, आणि हा फायदा फक्त पाचशे वर्षेच राहील. आनंदा, ज्या घरांमध्ये जास्त स्त्रिया व पुरुष कमी असतात त्या घरांमध्ये चोर-दरोडेखोर घुसण्याची शक्यता जास्त असते. त्याचप्रमाणे, आनंदा, ज्या कुठल्या शिकवणीमुळे स्त्रियांना घराबाहेर पडण्याची परवानगी दिली जाते, तो धर्म फार काळ टिकत नाही (विनया III १८८५ः ३२५-२६).

हा नक्कीच पुरुषी वर्चस्ववाद आहे. याच्याकडे समाजातील पुरुषसत्ताक पद्धतीच्या वास्तवाला बुद्धाने दिलेली मान्यता म्हणून बघता येईल. (धम्माचे रक्षण करायला स्त्रियांची एकत्रित शक्ती पुरेशी नव्हती असे बुद्धाला वाटत होते) किंवा मागाहून समाविष्ट केलेला प्रक्षिप्त भाग म्हणूनही त्याच्याकडे बघता येईल. मात्र एक गोष्ट बुद्धाच्या वरील वचनावरून नक्की स्पष्ट होते, ती म्हणजे धम्माचा इतिहास हा काही चिरंतन विजयाचा इतिहास नव्हे किंवा अटळ अशा विकसनाचाही इतिहास नव्हे. इतर कुठल्याही संकल्पनेप्रमाणेच त्याला उगमस्थान आहे, ऱ्हास आहे, अंत आहे. तो ऐतिहासिक आणि क्षणिक आहे. बौद्धधम्माच्या एकत्रित स्व-समजुतीचा हा एक भाग होता आणि चिनी यात्रेकरू ह्युआन त्सांग सारख्यांच्या लेखनातून ते दिसून येते. धम्म ही काही काळापुरतीची संकल्पना आहे आणि भारतामध्येच ती नाहीशी होत जाईल अशी एक जाणीव त्या काळात होती असे दिसते.

प्राचीन परंपरेचा भाग असलेली ऐतिहासिकता यातून दिसते. ५०० वर्षे का? त्याने पराभवाचा काळ इसवीसनाच्या पहिल्या शतकाच्या आसपास जाईल. या काळात महायान पंथ उदयास येत होता. अधिक नेमकेपणे सांगायचे झाले तर बौद्धधम्मामधील परिपूर्णतावादी प्रवाह वाढत होते (कालुपहाना १९९७). त्यापुढील पाचशे वर्षे काहीशी भ्रामक वाटू शकतात. या काळात बौद्धधम्म ब्राह्मणी विचारांशी झगडत भारतामध्ये आपले नियंत्रण प्रस्थापित करण्यासाठी सक्षम झाला होता. परंतु या विचारांचा गाभा हरवला होता. जी शिकवण

मृत्यूपंथाला लागणे अपेक्षित होते तिची मूलभूत संकल्पना काही रोचक प्रश्न उभे करते आणि या प्रश्नांची सखोल ऐतिहासिक चिकित्सा करणे आवश्यक आहे.

समकालीन अभ्यास आणि बौद्धधम्माचे सत्त्व

मूलभूत बौद्धधम्माच्या आकलनाविषयी नवीन संशोधनांनी काही मूलगामी प्रश्न उभे केले आहेत. आंबेडकरांच्या अर्थांकनाकडे हे अभ्यास सकारात्मक पद्धतीने बघतात. रिचर्ड गॉम्ब्रिच यांनी निदर्शनास आणून दिल्याप्रमाणे त्रिपिटकाच्या सुरुवातीच्या विभागात गौतमाने वृद्ध, रोगी व मृत माणसांच्या दर्शनाने घर सोडल्याची कथा येत नाही. सिद्धार्थ हे नाव त्यात नाही (१९९७: ७५). गॉम्ब्रिच पुढे म्हणतात की बौद्धधम्माचे एखादे व्यवच्छेदक असे वैशिष्ट्य आहे का, याबाबत विद्वानांनी प्रश्न उपस्थित केले आहेत. गॉम्ब्रिच यांचे यावर एकच उत्तर आहे आणि ते म्हणजे गौतमाच्या शिकवणुकीपासूनची ऐतिहासिक व्युत्पत्ती. (तत्रैव: ६–७) हे जर खरे असेल तर बौद्धधम्मातून ऐतिहासिकरित्या आंबेडकरांचे अर्थांकनासह जे जे अर्थांकन समोर येते, ते ते ग्राह्य मानावे लागते.

कर्म/पुनर्जन्माच्या नेहमीच्या अर्थांकनाबद्दल अभ्यासकांच्या एका गटाने अलीकडेच काही प्रश्न उपस्थित केले आहेत. *निब्बाण* (निर्वाण)चा उद्देश आणि इतर काही संकल्पनांबाबतही प्रश्न उपस्थित झाले आहेत. उदाहरणार्थ कॅरोल अँडरसन यांनी एका परंपरेचा दाखला दिला आहे ज्यात 'चार थोर सत्ये' बौद्धधम्माची पायाभूत तत्त्वे आहेत ही कल्पनाच सापेक्ष केली गेली आहे. त्या आपले प्रतिपादन नोंदवतात की 'मूलभूत शिकवणुकी' चा शोध घेणे हे एक पाश्चिमात्य अर्थांकन आहे. भाषिक पुराव्याच्या आधारे त्या आपले म्हणणे स्पष्ट करतात – चार सत्ये मुळात सोप्या पद्धतीने सांगितलेली आहेत – हे दुःख आहे, हा दुःखाचा उगम आहे, हा दुःखाचा अंत आहे आणि हा दुःखाच्या अंताकडे जायचा मार्ग आहे. ही सत्ये पुढे केव्हातरी 'थोर सत्ये' म्हणून सांगितली गेली. श्रीमती अँडरसन पुढे सांगतात की पुराव्यांच्या आधारे असे म्हणता येते की बौद्धधम्माच्या अगदी प्रारंभीच्या काळात 'चार थोर सत्ये' त्याचा भाग नव्हती. पहिल्या शतकाच्या मध्यावर केव्हातरी बौद्धधम्माची

मध्यवर्ती शिकवण म्हणून ती भारतभर प्रचलित झाली (अँडरसन १९९९: २०–२१).

निराशावाद आणि 'विश्वबाह्य विश्वा'विषयी काय? देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय यांनी बौद्धधम्म हा निराशावादी आणि आदर्शवादी आहे याचा पुनरुच्चार केला आहे. पहिल्या शतकातील विचारांचा (बौद्धधम्म धरून) अतिशय प्रभावी असा मार्क्सवादी अन्वयार्थ त्यांनी आपल्या *लोकायत* या पुस्तकात मांडला आहे. 'चार आर्य सत्ये' आणि *पटिच्च समुप्पाद* (संस्कृत – *प्रतीत्यसमुत्पाद*, कारणांची साखळी) च्या आधारे केलेले दुःखाचे कारण व अंत याचे अर्थांकन – या दोहोंच्या साहाय्याने ते निष्कर्षाप्रत येतात. ते 'अश्रूं'वरचे एक सुत्तही मांडतात. (*संयुक्त निकाय*मधील *अस्सु सुत्त*) यात बुद्ध दुःखाचे वर्णन चित्रमय रीतीने व भावनिक ताकदीच्या आधारे करतो. सगळ्यांना अनंत जन्मातून जावे लागते. प्रियजनांच्या मृत्यूमुळे पुन्हा पुन्हा अश्रू ढाळावे लागतात हे ते दुःख आहे. चट्टोपाध्याय लिहितात, 'अशा प्रारंभरहित आणि अविश्वसनीय दुःखाच्या कथेपुढे नवीन समााजिक परिस्थितीतून उद्भवणारी खरीखुरी दुःखे दुर्लक्षिली गेली.' त्यांनी निष्कर्ष काढला आहे की –

> आध्यात्मिक चर्चेबाबत अजिबात आस्था नसलेल्या बुद्धाने आध्यात्मिक चर्चेच्या मोठ्या पद्धतीचा पाया रचला; आणि मग आध्यात्मिकतेच्या सर्व व्यवस्थांमध्ये होते तेच झाले. एक तेजोवलय निर्माण झाले आणि त्याच्या प्रकाशात प्रत्यक्ष अनुभवाचा अर्थ नष्ट झाला. मानवी दुःखाचे अंतिम कारण 'अविद्ये'त शोधले गेले आणि दुःख हे कल्पिताच्या अधीन झाले. त्याला सत्याच्या विश्वातून बाहेर काढून त्याचे सोपे उत्तर दिले गेले (चट्टोपाध्याय १९८१: ५०४).

पण या निष्कर्षात काही त्रुटी आहेत. एक म्हणजे चट्टोपाध्याय बौद्ध अभ्यासाचा जवळजवळ एक शतकाचा इतिहास लक्षात घेत नाहीत. या अभ्यासाने बौद्ध विचारांचे विश्लेषण केलेले आहे आणि त्यातून हे लक्षात आलेले आहे की पुराव्याचा फक्त एक स्रोत देणे अवघड आहे. (बौद्धधम्माचे विश्लेषण खूप लवकर सुरू झाले होते. नागार्जुन त्याचे अग्रणी. खरे तर बुद्धानेच ते सुरू केले. आधुनिक काळातील बौद्ध अभ्यासक टी. डब्ल्यू. ऱ्हीस

डेव्हिड्स आणि कॅरोलिन ऑगस्टा फॉले यांनी ते प्रभावीपणे केले आहे.) दुसरे म्हणजे त्यांनी ज्या सुत्ताचा दाखला दिला आहे ते आशावाद व्यक्त करत संपते – 'तुम्ही बराच काळ ताण सहन केला आहे, दुःख सहन केले आहे, नुकसान सहन केले आहे. सर्व कृत्रिम गोष्टींपासून तुमची सुटका होण्यासाठी सगळ्यातून मुक्त होण्यासाठी हे पुरेसे आहे.' चट्टोपाध्याय दुःखाचे मार्क्सवादी विश्लेषण करताना नव्याने येऊ घातलेल्या वर्गीय समाजातील शोषणामुळे दुःख उत्पन्न होते असे सांगतात. पण हे करताना त्यांची थोडी घाई झाली आहे. व्यक्तिगत दुःख व त्रासाकडे त्यांचे दुर्लक्ष होते. मृत्यू, रोग आणि वार्धक्य हे जगण्याचे वास्तव आहे. वर्गविहीन समाजातही ते असेलच. विश्वाच्या पसाऱ्यात मनुष्य दुबळा आहे या प्रश्नाच्या शोधामध्ये कर्म/पुनर्जन्माचे तत्त्वज्ञान कसलीही मौलिक भर घालत नाही.

कर्म/पुनर्जन्मावर आधारित मानवी दुःखाची मीमांसा ख्रिस्तूपर्व पहिल्या शतकात भारतीयांच्या विचारांचा एक भाग होती. पण प्रश्न असा उरतो की या मीमांसेशिवाय धम्म प्रभावी ठरू शकतो का? बुद्धाच्या शिकवणुकींतील अनेक बाजू विशेषतः 'अनत्त' (आत्मा नाही) ही संकल्पना कर्म/पुनर्जन्माशी विसंगत नाही का? अंतिम प्रश्न असा आहे की बुद्धाच्या प्रमुख विचारांचे मानसशास्त्रीय आकलन व्हावे की आध्यात्मिक, ब्रह्मांडाच्या उत्पत्तिविषयक आकलन व्हावे?

ग्रेस बरफर्ड यांचा अलीकडील अभ्यास बौद्धधम्माच्या 'ऐहिक' जगाशी संबंधित आकलनावर विचार करतो. पाली भाषेतील अगदी सुरुवातीच्या काही लिखाणांच्या आधारे (सुत्त निपाताचे *अथ्थकवग्ग*) त्या असे मत मांडतात की थेरवादी परंपरेत अंतिम मूल्यांविषयी संघर्ष आहे. ज्ञानार्जनाबाबतची शिकवण आणि त्याकडे जाण्याचा रस्ता याचा या लिखाणातील उल्लेख नंतरच्या दोन प्रमुख भाष्यांहून वेगळा आहे. त्यांचे असे प्रतिपादन आहे की कर्म/पुनर्जन्माचा विश्वघटनाशास्त्रीय सिद्धान्त सामावून घेतल्याने थेरवादी बौद्ध मूल्यसिद्धान्त आपला एकसंधपणा हरवून बसला. सुरुवातीच्या लेखनात सकारात्मक मूल्यव्यवस्था निर्माण करणे हा एक उद्देश दिसून येतो. अशी मूल्यव्यवस्था जी 'या जगातली' असेल, अगदी स्वाभाविक असेल. यामध्ये

निब्बाण (अंतिम साध्य) आणि तिथपर्यंत पोचण्याचे फायदे वा आध्यात्मिक परिणाम (उदाहरणार्थ, पुनर्जन्मातून सुटका, म्हातारपण, मृत्यू) या दोघांत काही संबंध प्रस्थापित केलेला नाही (बरफर्ड १९९१: १२). जीवनवादी दृष्टिकोन विविध भाष्ये स्वीकारतात, पण त्यामध्ये जन्म-मृत्यूपासून सुटका करणाऱ्या, ऐहिक जगाला नाकारणाऱ्या, ऐहिकाच्या पलीकडे जाणाऱ्या मूल्यवस्थेची भर घालतात. यामुळे अभ्यासक आणि धम्मावर विश्वास ठेवणारे, धम्माचे पालन करणारे दोघांचीही अडचण होते. कारण बरफर्ड म्हणतात त्याप्रमाणे धम्मावर विश्वास ठेवणाऱ्या व धम्माचे पालन करणाऱ्या लोकांना अंतिम उद्दिष्टापर्यंत जाता यावे यासाठी व सत्य म्हणून स्वीकारार्ह होण्यासाठी मूल्यव्यवस्था ही एकसंध असणे आवश्यक आहे. यावरचा त्यांचा उपाय म्हणजे ऐहिकाच्या पलीकडे जाणारी आध्यात्मिक मांडणी प्रतिक्षिप्त व प्रारंभीच्या संघाचे अर्थनिर्णयन म्हणून अमान्य करणे व 'अथ्थकवग्गा'त दिल्याप्रमाणे मूळ बौद्धधम्माकडे जाणे (तत्रैवः ७).

आंबेडकरांप्रमाणेच बरफर्डदेखील म्हणतात, की खराखुरा, प्रथम श्रेणीचा बौद्धधम्म जीवनवादी आहे. जन्म-मृत्यूच्या चक्रातून सुटका ही परिघावरची मांडणी आहे. बौद्धधम्माच्या अभ्यासात त्यांची भूमिका सध्या चर्चिली जात आहे; आणि ती बौद्धधम्माच्या नव्या आकलनासाठी आंबेडकरांनी दिलेल्या आधारासारखाच अभ्यासू आधार देत आहे.

आंबेडकरांचे बौद्धधम्माचे आकलन गांभीर्याने लक्षात घेण्याचे आणखीही एक कारण आहे. उद्‌गामी पद्धतीने प्रश्न सोडविण्याचे ते साधन आहे. भौतिक शास्त्रज्ञांच्या कार्यपद्धतीशी साधर्म्य सांगता येईल अशा 'विचार प्रयोगा'ची इथे गरज भासते. ख्रिस्तपूर्व पहिल्या शतकातील भारताच्या सामाजिक-सांस्कृतिक परिस्थिती विचारात न घेता, कर्म/पुनर्जन्म यांच्या ब्रह्मांडाच्या उत्पत्तीच्या चौकटीच्या बाहेर आपण बौद्धधम्माची कल्पना करू शकतो का? आंबेडकरांचा 'नवयान' बौद्धधम्म आपल्याला नेमके हेच करायला सांगतो आहे. एखादा धर्म वा शिकवण फक्त त्या काळाचे प्रतिबिंब नसते, समाजातील त्याच्या कार्याच्या दृष्टीने तो अमर्यादरित्या लवचिक नसतो आणि त्याला स्वतःचा एक गाभा असतो हे त्यात अंतर्भूत आहे. (असे म्हटल्याने आपण बौद्धधम्माने नाकारलेल्या तत्त्वांवरील आध्यात्मिक

विश्वासाकडे जायला नको. सांगायचे फक्त एवढेच, की असे काहीतरी आहे की ज्याच्यामुळे 'बौद्धधम्म' ही संकल्पना साकार झाली आहे.) उदाहरणार्थ, माझे असे प्रतिपादन आहे की प्रथम श्रेणीच्या हिंदुत्ववाद/ब्राह्मणीपरंपरेचा एक गाभा आहे आणि तो त्याने स्वीकारलेल्या सर्व स्थानिक परंपरा, पंथ यांना एक चौकट देतो. नैतिकतेचे जे धडे तो देतो त्यासाठी तो एक चौकट पुरवतो. हा आवश्यक गाभा जो आहे त्याला वर्णाश्रम धर्माचा आणि *आत्मा* व *ब्रह्म* हे एक आहे या विचाराचा आधार आहे. या दोन मुद्द्यांशिवायचा हिंदुधर्म काहीतरी वेगळाच असेल.

'नवयान बौद्धधम्म' आपल्याला बौद्धधम्माबद्दलचे काही प्रश्न विचारायला भाग पाडतो – त्याचा मूळ गाभा काय आहे? त्याची अशी कोणती मूलतत्त्वे आहेत की त्यांच्याशिवाय आपण त्याला 'बौद्धधम्म' किंवा 'बुद्धाने शिकवलेला धम्म' असे म्हणू शकणार नाही? कर्म/पुनर्जन्म या संकल्पनांचा समावेश त्यात होतो की नाही? या प्रश्नांची उत्तरे बौद्धधम्माला भारतीय संस्कृती व इतिहासातील इतर वैचारिक व धार्मिक प्रवाहांपासून वेगळे करतात आणि बौद्धधम्माचा भारतात व इतर ठिकाणी जो सांस्कृतिक प्रभाव पडला आहे त्याबाबतच्या प्रश्नांची उत्तरे देण्यासाठीची साधनेही पुरवतात.

भारतीय इतिहासात बौद्धधम्म आणि ब्राह्मणीपरंपरा

आंबेडकरांच्या बौद्धधम्माच्या विचाराच्या पुनरुज्जीवनात भारताच्या सर्वंकष प्रगतीशी संबंधित हा एक मुद्दा आहे. मूळ संघर्ष हा 'बौद्धधम्म व ब्राह्मणी परंपरा' यांमध्ये होता हे सांगताना आंबेडकर भारतीय अस्मितेच्या संदर्भातील चर्चेला एक महत्त्वाची दिशा देतात. त्यांचे समकालीन विचारवंत भारताची ओळख प्रामुख्याने 'हिंदू' मानतात. आजही तेच दिसते. भारतीय उपखंडात उगम पावलेले विविध धर्म व पंथ यांच्यामध्ये एक मूलभूत ऐक्य आहे असे मानले जाते. ईश्वरी तत्त्वाचा सर्वंकष व लवचिक दृष्टिकोन आणि ईश्वरी तत्त्व व मानवी आत्मा यांमधील अंतिम ओळख हे या ऐक्याचे विशेष आहेत. पुढे मग 'पाश्चिमात्य' धर्मांबरोबर याची तुलना केली जाते. हे धर्म ईश्वर व मानव, मानव व निसर्ग यांत वेगळेपण मानतात. हे धर्म एकेश्वरवादी, सांप्रदायिक

आणि व्यक्तिवादी दृष्टिकोनावर आधारलेले आहेत. या भूमिकेच्या आधारे बौद्धधम्म हिंदुत्ववादाच्या मुख्य धारांशी साधर्म्य सांगतो.

'हिंदू' ही मुळात एक भौगोलिक संज्ञा होती, जिचा उगम 'सिंध' नदीमध्ये आहे. ही संज्ञा वापरली गेली कारण इथे असलेले पहिले 'परदेशी', इराणी लोक 'स'चा उच्चार 'ह' असा करत. (वैदिक आर्यांच्या देवांचे विरोधी *असूर* पुढे *अहूर* झाले. झोराष्ट्रीयवादात 'अहूर' म्हणजे 'सर्वशक्तिमान परमेश्वर') मुघल काळात विविध स्वदेशी धार्मिक गटांचा एकत्रित निर्देश करण्यासाठी या संज्ञेचा वापर केला गेला. ब्रिटिश साम्राज्य असताना राष्ट्रवादी अभिजनांनी ही संज्ञा त्यांच्या धर्माला 'हिंदुत्ववाद' म्हणण्यासाठी वापरली. हिंदुत्वाकडे विविध मार्गांनी पाहिले गेले, पण सामान्यतः त्याची ओळख अनेक पंथांचा, संप्रदायांचा एक मोठा, लवचिक असा समूह अशीच राहिली आहे. त्याची मुळे वेदांमध्ये आहेत आणि या समूहाचे एकत्रीकरण काहीशा गूढ अशा अस्तित्वविषयक वैदिक कल्पनेने आणि व्यक्तीचा आत्मा वैश्विक अस्तित्वासारखाच आहे, या कल्पनेने केले आहे. 'हिंदुत्वा'चे मूळ कर्ते उघडपणे हे म्हणत आलेत की भारताचा पवित्र भूमी व पितृभूमी म्हणून स्वीकार करणारा कुणीही 'हिंदू' आहे. पण सुधारक विचारांचे राष्ट्रवादी अभिजनदेखील हिंदुत्वाला 'राष्ट्रीय धर्म' म्हणून मानत आले. गांधीजी म्हणत की, अस्पृश्यांनी धर्मांतर करू नये तर त्यांच्या स्वतःच्या धर्मात सुधारणा कराव्यात. या त्यांच्या भूमिकेतही हेच अंतर्भूत आहे.

हिंदुत्वाच्या आधुनिक मांडणीमध्ये 'हिंदुत्व आणि जात' यांमधील संबंधांचा प्रश्न दुर्लक्षिला गेला आहे. 'धम्म' या शब्दाचा अर्थ 'धर्म' असाच घेतला गेला. *धर्म* या संज्ञेचा अर्थ 'वर्णाश्रम धर्मा'शी जोडला गेला आहे. जातिव्यवस्था ही मूलतः भारतातातील विविध भाषा-वंशाच्या समूहांना एकत्र बांधणारी एक सौहार्दपूर्ण व्यवस्था होती आणि आधुनिक काळात हजारो जातींमध्ये ती विभागली जाऊन तिचे मूळचे रूप बिघडले, अशी मांडणी सुधारक व परंपरावादी दोघेही करतात. आदर्श अशा वर्णव्यवस्थेकडे परत जाणे हे यावरचे उत्तर आहे, असे मानले गेले आहे. खेडे आणि एकत्र कुटुंबव्यवस्था यांबरोबर जातिव्यवस्था हीदेखील भारतीय समाजाचा एक आधारस्तंभ आहे,

असे मत पंडित जवाहरलाल नेहरूंनी *डिस्कव्हरी ऑफ इंडिया* या त्यांच्या ग्रंथात नोंदवले आहे. 'जात ही मूलतः एक कार्यात्मक व्यवस्था होती व मध्ययुगीन युरोपातील व्यावसायिक यंत्रणांशी तिचे साधर्म्य होते, असे ते म्हणतात (नेहरू १९५९: १५०). भारतीय विचाराचे सौहार्दपूर्ण स्वरूप व भारतीय समाजव्यवस्थेचे एकत्रित रूप यांवर भर देत ते लिहितात,

> ''जुन्या भारतीय समाजरचनेचे काही गुण होते आणि त्यांच्याशिवाय ती इतका काळ तग धरूच शकली नसती. भारतीय संस्कृतीचा तत्त्वज्ञानात्मक आदर्श या रचनेमागे आहे – माणसाची समर्थ घडण आणि संग्रही वृत्ती यापेक्षा चांगुलपणा, सौंदर्य आणि सत्य यांवर तसेच व्यक्ती व समूहांच्या कर्तव्यांवर विशेष भर देण्यात आला, हक्कांवर नाही (नेहरू १९५९: १६०–६१).

अशा प्रकारे भारतीय विचार आणि पश्चिमात्त्य विचार, व्यक्तिवाद आणि समूहवाद, आध्यात्मिकता आणि भौतिकता यांच्यातील परस्परविरोध मांडला गेला. हे भेद 'धर्मनिरपेक्ष' समाजावादी आणि थोड्या खुल्या विचाराचे 'हिंदू राष्ट्रवादी' दोघांनाही सोयीचे होते. कारण ते समाजवादी विचारासाठी एक महत्त्वाचा स्वदेशी पाया पुरवत आहेत, असे प्रतीत होत होते.

जे स्वतःला हिंदू समजतात त्या सर्वांच्या दृष्टीने बौद्धधम्म म्हणजे बहुतेकदा 'प्रोटेस्टंट हिंदुत्ववाद' होय. त्यांचा असा दृष्टिकोन आहे की हिंदुत्वाच्या तात्त्विक कल्पनांमधून बौद्धधम्म जन्माला आला. वैदिक कर्मकांडे, बळी द्यायची हिंसक पद्धत, जातिव्यवस्थेची कठोरता याची ती प्रतिक्रिया होती. काही अंशी या संघर्षाचा विजय झालेला दिसतो (बळीची पद्धत बंद झाली आणि ब्राह्मण अभिजनांनी शाकाहार स्वीकारला). दुसरीकडे भक्तिमार्गी चळवळ व अन्य सुधारकांमार्फत तो पुढच्या काळातही सुरू असलेला दिसतो. बौद्धधम्म अखेरीस संपला याचे कारण अधिक खुल्या स्वरूपाच्या हिंदुधर्मामुळे त्याची गरज उरली नव्हती. बौद्धधम्म हा मुळात खूप वेगळा नव्हता. विशेषतः महायानातील *सुन्यता* (कुठलाच मूळ स्वभावधर्म नाही) ही संकल्पना 'वैदिक ब्रह्माशी' साधर्म्य सांगणारी आहे, असे अनेकांचे प्रतिपादन आहे.

महाराष्ट्रात जोतिबा फुले आणि तामिळनाडूमध्ये आयोती तास यांच्यापासून एकोणिसाव्या–विसाव्या शतकात जातिविरोधी संघर्षाला सुरुवात झाली आणि

हिंदू विचारसरणीला एक आव्हान दिले गेले. या दोन्ही प्रांतात याला पुढे अब्राह्मणी चळवळीचे रूप मिळाले. १९२० पर्यंत तुरळक प्रमाणात का होईना, पण बऱ्याच भागात दलित चळवळीचे लोण पसरले. भारतीय समाज व भारतीय इतिहास यांचे मूलभूत लक्षण 'विसंगती' हे आहे ही प्रमुख संकल्पना या चळवळीतील बुद्धिमंतांच्या विचारांमध्ये होती. शोषण, संघर्ष, हिंसा, सत्ताबल हे वास्तव तर होतेच; पण भारतीय मातीत निर्माण झालेल्या विविध धार्मिक व तत्त्वज्ञानात्मक पद्धतींमध्येही विसंगत घटक विपुल प्रमाणात होते.

आंबेडकर याच परंपरेच्या पायावर आपली मांडणी करत होते. त्यांनी त्यांच्या लेखनात 'हिंदुत्व' हा शब्द सातत्याने वापरला आहे. विसाव्या शतकापर्यंत बहुतांश भारतीयांनी स्वतःची ओळख 'हिंदू' म्हणून मान्य केली होती, हे वास्तव त्यांनी स्वीकारले होते. मात्र भारतीय समाजातील विसंगती दर्शविताना मात्र त्यांनी 'ब्राह्मणीपरंपरा' हा शब्द वापरला आहे. 'ब्राह्मणी वर्चस्व' व 'जातीची उतरंड' या संकल्पनांच्या भारतीय समाजातल्या महत्त्वाच्या भूमिकेवर भर देण्यासाठीच त्यांनी असे केले आहे. त्या व्यवस्थेला उत्तेजन देणे हे ब्राह्मणी परंपरांचे व्यवच्छेदक लक्षण होते आणि बौद्धधम्माने याच व्यवस्थेला विरोध केला. जादू व कर्मकांड यांवर ब्राह्मणीपरंपरेने भर दिला तर बौद्धधम्मांचा भर बुद्धिप्रामाण्य व नैतिकतेवर होता. ब्राह्मणीपरंपरा व बौद्धधम्म यांच्यातील झगडा दलितांच्या दृष्टिकोनातून महत्त्वाचा म्हणून पाहिला गेला. कारण बौद्धधम्माला पायाभूत करण्याच्या प्रक्रियेतच जातिव्यवस्था अधिक बळकट झाली आणि काही विशिष्ट समूहांचे अधःपतन केले जाऊन त्यांना 'अस्पृश्य' म्हटले गेले. आंबेडकरांचे असे प्रतिपादन होते की दलित हे मुख्यत्वे अस्पृश्य ठरवले बौद्ध गेलेले होते. त्यांना सर्व प्रकारच्या संसाधनांपासून वंचित ठेवणे हा संस्कृती संघर्षाचा एक भाग होता.

प्रारंभीच्या चळवळीतील विचारवंतांमध्ये या सगळ्याचा प्रभाव दिसून येतो. जोतिबा फुल्यांनी समूहांच्या गुलामगिरीमागे असलेली ब्राह्मणी परंपरा विचारांची केंद्रीय भूमिका त्यांच्या भाषेत अधोरेखित केली होती. त्यांच्या दृष्टीने गुलामगिरीविरोधात उभा राहिलेला बुद्ध हा प्रारंभीच्या काळातला पहिला लढवय्या माणूस होता. ताळिनाडूतील दलित बौद्ध नेते 'आयोती तास'

यांनी त्यांची बौद्ध चळवळ सुरू केली. एवढेच नव्हे तर दलित हे बौद्ध आहेत, असेही त्यांचे प्रतिपादन होते. तमिळ पेरेय्या म्हणजे बुद्धाच्या साक्य कुळातील वंशज आहेत असेही ते सांगत. प्रारंभीच्या बौद्ध लोकांशी स्वतःला जोडून घेणे हा १९२० पर्यंत दलित चळवळीतील मुख्य प्रवाह होता. दक्षिण भारतात हे विशेषत्वाने होत होते. समताधिष्ठित अशा अनार्य समाजावरील आर्यांच्या विजयाच्या संदर्भात हे सगळे पाहिले जात होते. या अर्थांकनामध्ये दलितांनी बौद्धधम्म स्वीकारणे (काहींच्या मते ब्राह्मण नसलेल्या इतरांनीदेखील) हे 'धर्मांतर' नव्हते, तर स्वातंत्र्यप्राप्ती होती. स्वतःची मूळ ओळख परत मिळवणे होते.

धर्म आणि आधुनिकता

आंबेडकरांनी धम्माला समाजवादाचा मूलगामी पर्याय म्हणून समोर आणले हे त्या काळातील पारंपरिक समाजशास्त्रीय आकलनाला आव्हानच होते. आधुनिकता धर्मनिरपेक्ष आहे असे मानले गेले होते. औद्योगिकीकरणाने विज्ञान पुढे आणले होते आणि सर्व धर्मांबद्दल संशयही निर्माण झाला होता. १९५० व ६० च्या दशकात असे वाटत होते, की धर्मांची पारंपरिक रूपे हळूहळू नष्ट होतील. मार्क्सच्या दृष्टीने धर्म हा 'सुपरस्ट्रक्चर'चा भाग होता. तो सामाजिक समता प्रस्थापित झाल्यावर नष्ट होणार होता. वेबरने 'अधिकारीवर्गीय बुद्धिप्रामाण्यवादा' चे लक्षण म्हणून सर्वत्र पसरलेल्या 'जगाविषयीच्या अपेक्षाभंगा'बद्दल लिहिले. धर्मनिरपेक्षतेची प्रक्रियाही धर्माचे सामाजिक महत्त्व कमी करते असे बहुतेक समाजशास्त्रज्ञांना वाटत होते.

आंबेडकरांना मात्र काही वेगळे वाटत होते. धर्म त्याच्या नैतिकतेला असलेल्या पाठबळामुळे समाजासाठी आवश्यक आहे, असे त्यांना वाटत होते. ब्राह्मणी हिंदुत्ववाद हा अस्पृश्यांच्या प्रश्नांचे आणि एकूणच भारताच्या मागसलेपणाचे मूळ कारण असेल तर धर्माला अनावश्यक मानणाऱ्या सामाजिक, आर्थिक प्रगतीमुळेच सर्व ठीक होईल असे नाही. एका नवीन, नैतिक आणि बुद्धिप्रमाण्यवादी धर्माची–धम्माची गरज आहे, असे त्यांना वाटत होते. *बुद्ध आणि त्याचा धम्म* मध्ये ते लिहितात,

> 'समाजाला तीनपैकी एका पर्याया'ची निवड करावी लागते. शासनाचे माध्यम म्हणून धम्म नको हा पर्याय समाज निवडू शकतो. याचा अर्थ समाज अराजकतेचा मार्ग निवडतो. दुसरा पर्याय म्हणजे समाज शासनाचे माध्यम म्हणून पोलिस (हुकूमशाही) निवडू शकतो. तिसरा पर्याय म्हणजे धम्म आणि धम्माचे पालन करण्यात अपयश आले, तर न्यायाधीश असा संयुक्त मार्ग. अराजक आणि हुकूमशाही या दोन्हींमध्ये स्वातंत्र्य हरवते. ते फक्त तिसऱ्यातच टिकते. त्यामुळे ज्यांना स्वातंत्र्य हवे आहे त्यांनी धम्म स्वीकारलाच पाहिजे (आंबेडकर १९९२ः ३१७).

या टप्प्यावर आंबेडकर समाजिक एकीकरणासाठी मूल्यव्यवस्थेचे अस्तित्व अनिवार्य मानणाऱ्या क्रियावाद्यांसारखे दिसतात. इथे फ्रेंच समाजशास्त्रज्ञ डर्कहाईमची प्रकर्षाने आठवण होते. डर्कहाईम हा समाजशास्त्राच्या अनेक पितामहांपैकी एक आहे. द *एलिमेंटरी फॉर्म्स ऑफ रिलिजियस लाईफ* या आपल्या अखेरच्या ग्रंथात त्याने धर्माची काळजीपूर्वक व्याख्या केली आहे. त्यात धर्म हा 'पवित्र' आहे आणि तो समाजबांधणीचे काम करतो, असे डर्कहाईम सांगतो (आंबेडकरांनीही धम्माला 'पवित्र नैतिकता' मानले आहे). मार्क्स आणि वेबरप्रमाणे आधुनिकतेच्या प्रवाहात धर्म नाहीसा होईल असे त्याला वाटत नव्हते. तो असे मानत होता, की तार्किकता आणि व्यक्तिवादाला नैतिक पाया पुरविण्यासाठी एक नवीन, बुद्धिप्रामण्यवादी धर्म विकसित होईल. फ्रेंच राज्यक्रांतीच्या वेळी उचलून धरला गेलेला 'विज्ञानाचा धर्म' हे अशा धर्माचे प्रभावी उदाहरण आहे, असे त्याचे प्रतिपादन होते (डर्कहाईम १९६५ः ३७-६३, ४७४-७६).

आंबेडकरांचा 'नवयान बौद्धधम्म' हा डर्कहाईमच्या कल्पनेतल्या बुद्धिप्रामण्यवादी धर्माचे एक आश्वासक उदाहरण आहे.

या पुस्तकाविषयी थोडेसे

बौद्धधम्माचा गाभा काय आहे, भारतीय संस्कृतीच्या विकासात बौद्धधम्माचे स्थान काय आहे, आधुनिक औद्योगिक युगात बौद्धधम्माची भूमिका काय आहे अशा विविध प्रश्नांची चर्चा या पुस्तकात केली आहे.

प्रकरण पहिले – ख्रिस्तपूर्व दुसऱ्या सहस्रकाच्या मध्यावर बौद्धधम्माचा जन्म झाला. या काळात जगभरातच महत्त्वाच्या सांस्कृतिक व सामाजिक घडामोडी घडत गेल्या. बौद्धधम्माच्या पार्श्वभूमीची चिकित्सा या प्रकरणात करण्यात आली आहे. त्या समाजाच्या सामाजिक, आर्थिक व सांस्कृतिक वैशिष्ट्यांची चर्चाही या प्रकरणात होईल. शिवाय त्यावेळचे राजकीय संदर्भ आणि समण व ब्राह्मणी परंपरांसारखे धार्मिक–वैचारिक प्रवाह (बौद्धधम्म याच प्रवाहात विकसित होत होता) हेही आपण पाहणार आहोत.

प्रकरण दुसरे – पाली भाषेत लिहिलेल्या थेरवादातील प्रारंभीच्या लिखाणात दिल्याप्रमाणे तृष्णेवर नियंत्रण ठेवणे, लालसेपासून सुटका करून घेणे हाच दुःखमुक्तीचा मार्ग आहे, अशी बुद्धाची शिकवण होती असे आग्रही प्रतिपादन या प्रकरणात केले आहे. तसेच त्यातून सामान्य अनुयायांना एक साधी, सकारात्मक नैतिकता मिळत गेली असेही दिसते. जे भिक्खू झाले त्यांनाही ती उपलब्ध होतीच. ब्राह्मणी परंपरा किंवा जैन धर्मात (जैन धर्म हा बौद्धधम्माचा प्रमुख 'स्पर्धक' होता) हे पाहायला मिळत नाही, असेही प्रतिपादन या प्रकरणात केले आहे. जातिव्यवस्थेच्या बाबतीत बौद्धधम्म ब्राह्मणी परंपरांपेक्षा अर्थातच वेगळा होता. राज्यसंस्थेचा उगम आणि तिची भूमिका, व्यापारी, शेतकरी यांच्याबद्दलचा एक सामाजिक गट म्हणून दृष्टिकोन, स्त्रियांचे स्थान याही बाबतीत बौद्धधम्म ब्राह्मणी परंपरांपेक्षा वेगळा होता.

प्रकरण तिसरे – यात बौद्धधम्माच्या भारतातील बदलणाऱ्या स्वरूपाबद्दल चर्चा केली आहे. यात लोकप्रिय मार्गावरील बौद्धधम्म आणि बुद्धविहारातील बौद्धधम्म, तसेच महायान व वज्रयान (किंवा तांत्रिक) बौद्धधम्म यांतील फरकांवर प्रकाश टाकला आहे.

प्रकरण चौथे – बौद्धधम्माचा सांस्कृतिक प्रभाव, जवळजवळ एका सहस्रकाच्या काळातील त्याची भूमिका, जातीशी आणि जातीच्या उगमांशी त्याचा असलेला संबंध, भारताच्या व्यापारातील आघाडीशी व 'पहिल्या जागतिकीकरणाच्या युगा'तील आंतरराष्ट्रीय धाग्यांशी त्याचा संबंध आणि धार्मिक तत्त्वज्ञानात्मक व्यवस्था वैज्ञानिक व तांत्रिक प्रगतीला कशा प्रकारे प्रोत्साहित वा निरुत्साही करतात या सर्व मुद्द्यांची चर्चा या प्रकरणात

होईल. ब्राह्मणी परंपरांची दिशा उतरंडीच्या, खेड्यांवर केंद्रित अशा जातीने सिद्ध केलेल्या समाजव्यवस्थेकडे होती. अशा समाजाकरिता नैतिक चौकट पुरविण्याचे महत्त्वाचे काम बौद्धधम्माने केले. हे वेबर आणि मार्क्सच्या धार्मिक व सामाजिक- आर्थिक प्रगतीच्या सिद्धान्ताच्या परीक्षणातून दिसून येईल.

प्रकरण पाचवे - या प्रकरणात बौद्धधम्माच्या भारतातील पराभवाची मीमांसा केली आहे. हा सामाजिक संशोधनातला एक मोठाच प्रश्न आहे आणि बौद्धधम्माच्या भारतीय व पाश्चात्त्य अभ्यासकांनी याविषयी महत्त्वाची मांडणी केली आहे. बौद्ध 'ऱ्हासा'मुळे हा पराभव झाला किंवा महायान बौद्धमतामुळे समाजापासून बौद्धधम्म दुरावला किंवा ब्राह्मणी परंपरा समाजाशी जुळवून घेत राहिली आणि भक्तिमार्गासारख्या माध्यमातून बौद्धधम्माचे आकर्षण त्यामुळे कमी झाले, ही कारणे प्रस्तुत लेखिकेला मान्य नाहीत. बौद्धधम्माच्या पराभवामागचे मुख्य कारण 'ब्राह्मण' आणि उदयाला येऊ लागलेले 'राजे' यांच्यातील युती हे होते. या राजांनी ब्राह्मणांच्या व्यवस्थापन कौशल्याचा फायदा करून घेतला आणि नैतिकतेचे कसलेही ओझे न बाळगता स्वतःचे 'क्षत्रिय' स्थान पक्के करून घेतले. ब्राह्मणी वर्चस्वाच्या स्थापनेमधील हिंसा आणि इस्लाम व बौद्धधम्म यांचे नाते याचीही चर्चा या प्रकरणात होईल.

प्रकरण सहावे - बौद्धधम्म 'उघडपणे' गायब झाल्यावर त्याचा पुढील शतकांवरील परिणाम या एका गुंतागुंतीच्या प्रश्नावर या प्रकरणात विचारमंथन केले आहे. या गायब होण्याला काहीजण 'भूमिगत होऊन टिकाव धरणे' असे म्हणतात. इथे बौद्धधम्म आणि भक्ती चळवळीतील संबंध हा एक महत्त्वाचा मुद्दा आहे. कारण भारताच्या तथाकथित 'मध्ययुगीन' काळातील हे दोन प्रमुख धार्मिक प्रवाह होते. तमिळ भक्तिपरंपरेतील नंदनार, उत्तर भारतातील कबीर आणि रविदास, महाराष्ट्रातील तुकाराम आणि चोखामेळा, मीराबाई व भक्ती चळवळीतील स्त्रियांची भूमिका, ओरिसातील भक्ती चळवळीचे काही पैलू, अशा विविध मुद्द्यांवर या प्रकरणात चर्चा होईल. तुकारामासारख्या मूलगामी विचारांच्या भक्ताचे दमन व कदाचित त्याचा खून हा भक्ती चळवळीतील सामाजिक परिस्थितीचा परिणाम होता. नंदनार व चोखामेळा यांच्यासारख्या दलित भक्तांचे योगदान पुसण्याचा पुरेपूर प्रयत्न झाला. या सगळ्यांतून

मध्ययुगीन भारतातील ब्राह्मणी वर्चस्व आणि जातींवर आधारित समाजरचनेची दृढ बांधणी दिसून येते.

प्रकरण सातवे – एकोणिसाव्या शतकातील बौद्धधम्माच्या पुनरुज्जीवनाच्या पहिल्या टप्प्याची चर्चा यात केली आहे. महान समाजसुधारक जोतिबा फुले यांना बौद्धधम्माबद्दल काय वाटत होते हे आपण पाहणार आहोत. व्यक्तिगत पातळीवरील धर्मांतर व त्याच्या मर्यादा आणि विसाव्या शतकातील सुरुवातीच्या दशकातील दलिताधारित बौद्धधम्माचे पुनरुज्जीवन याचाही विचार या प्रकरणात होईल.

प्रकरण आठवे – आंबेडकरांचा बौद्धधम्म नेमका काय होता याची चर्चा या प्रकरणात होईल. १९५०च्या दशकातील व त्यानंतरची मोठ्या प्रमाणावर झालेली दलितांची धर्मांतरे भारतामध्ये बौद्धधम्माच्या भविष्याच्या संदर्भात महत्त्वाची आहेत. त्याचीही चर्चा इथे होईल.

सरतेशेवटी, निष्कर्षांकडे येताना आपण विषयप्रवेशाच्या या प्रकरणात उपस्थित केलेल्या मुद्द्यांकडे पुन्हा वळणार आहोत. प्रस्तुत लेखिकेचे प्रतिपादन असे आहे की कर्म, पुनर्जन्माच्या चौकटीशिवाय बौद्धधम्माचे अर्थनिर्णयन,'निब्बाणा'चे ऐहिक संदर्भातील आकलन, व्यक्तीच्या मानसिक व नैतिक उन्नयनावर लक्ष आणि 'जगाची पुनर्बांधणी' (ज्याला प्रस्तुत लेखिका 'आनंदनिधान (सद्यःसुखावती) प्राप्त' करण्याचा प्रयत्न म्हणते) यात खरोखर तथ्य आहे. गौतमाच्या मूळ शिकवणुकीत आंबेडकरांच्या 'नवयान बौद्धधम्माचा' खराखुरा पाया सापडू शकतो आणि नवयान बौद्धधम्म हा नव्या व आव्हानात्मक शतकात समाजाच्या पुनर्बांधणीसाठी एक ताकद म्हणून योगदान देऊ शकतो.



१

बौद्धधम्माची पार्श्वभूमी



बुद्ध

'म्हणून आनंदा, तुम्हाला स्वतःला स्वयंप्रकाशी व्हावे लागेल, स्वतःमध्येच आश्रय शोधावा लागेल .... सत्याला दिव्यासारखे, आश्रयासारखे घट्ट धरून ठेवा आणि स्वतःव्यतिरिक्त इतर कशातही आश्रय शोधू नका.' आपल्या शिष्यांना दिलेल्या या अंतिम सूचनांसह सिद्धार्थ गौतम, जो 'बुद्ध' म्हणून ओळखला जातो, महापरिनिर्वाणात प्रवेश करता होतो. या घटनेचा काळ ख्रिस्तपूर्व ४००–३५० असावा,[१] असा अंदाज आहे. त्याचे आपल्या शिष्यांना शेवटचे सांगणे होते, 'सर्व गुंतागुंतीच्या संकल्पना क्षणभंगुर असतात. परिश्रमाने प्रयत्न करत रहा.'

गौतमाचा जन्म आदिवासी साक्य अल्पलोकसत्ताकातील राजघराण्यात महापरिनिर्वाणाच्या साधारण ८० वर्षे आधी झाला होता (म्हणून बुद्धाला 'साक्यमुनी' म्हणजे साक्यांचा पवित्र पुरुष असेही म्हटले जाते.) बुद्धाचे जन्मस्थान म्हणजे सध्याचे नेपाळ होय. वयाच्या २९ व्या वर्षी यातना व मृत्यू यांच्या मागचे सत्य शोधण्यासाठी त्याने घर सोडले आणि त्याची भटकंती सुरू झाली. सुरुवातीला तो काही संन्यासी समूहांबरोबर राहिला आणि त्याने मानवी

---

[१] ख्रिस्तपूर्व ४८६ हे वर्ष बहुतेक सर्व भारतीय व इतर अभ्यासकांनी स्वीकारले आहे. परंतु अलीकडील काही नवीन पुरावे पुढची तारीख सुचवतात (कझिन्स १९९६, की २००१: ६२–६३).

दुःखाची काही प्रमाणात उत्तरे शोधायचा प्रयत्न केला. इथेच तो ध्यानधारणेचे तंत्रही शिकला. तो ज्या शेवटच्या समूहात होता, तिथे त्याने खडतर तपश्चर्याही अनुभवली. उत्तरांचा शोध, ध्यानाचे तंत्र, तपश्चर्या हे सर्व त्याला व्यर्थ वाटल्याने त्याने ते सगळे सोडून दिले आणि तो एका पिंपळाच्या झाडाखाली जाऊन बसला. पुढे त्याने असा निश्चय केला की मुक्तीचा मार्ग दिसल्याशिवाय आपण इथून उठायचे नाही. आज ज्याला 'बोधगया' म्हणून ओळखले जाते त्या ठिकाणी, नदीकाठी त्याला अंतिम ज्ञान प्राप्त झाले. बौद्ध परंपरेत असे नोंदवले आहे की, तो सुरुवातीला ज्ञानदानासाठी उत्सुक नव्हता, पण ब्रह्मदेवाने त्याचे मन वळवल्यानंतर मानवी दुःखाविषयीच्या करुणेने त्याने 'धम्मचक्र प्रवर्तन' केले. त्यानंतर सारनाथ येथील मृगवनात त्याने आपला पहिला उपदेश दिला. हा उपदेश त्याने त्याच्या आधीच्या पाच साथीदारांना दिला, जे प्रारंभी काहीसे संशयी होते. यानंतर हळूहळू समाजातील विविध क्षेत्रातील लोक त्याचे शिष्य होऊ लागले. श्रीमंत व्यापारी, ब्राह्मण, क्षत्रिय यांपासून ते उपेक्षित गरीब, तथाकथित कनिष्ठ जातीतले कामगार आणि स्त्रिया अशा सगळ्यांचा त्यात समावेश होता. त्याने पुरुषांना एकत्र करून 'भिक्खू संघ' स्थापन केला आणि पुढे काहीशा अनिच्छेने, स्त्रियांचा समावेश असलेला 'भिक्खुणी संघ' स्थापन केला. तो ज्ञानदानासाठी सतत फिरत असे. शांत गावातून, गजबजलेल्या आणि श्रीमंत शहरातून सगळीकडे त्याचा संचार असे. पावसाळ्याचे दिवस सोडता बाकी सर्व दिवस तो फिरत असे. एका धातुकारागिराने दिलेल्या जेवणातून उद्भवलेल्या आमांशामुळे त्याचा मृत्यू झाला. जपानी झेन साधू - कवी ऱ्योकन याने बुद्धाने जे साध्य केले त्यावर नेमकेपणाने भाष्य केले आहे,

> एखादा माणूस जरी शंभर वर्षे जगला,
> (तरी) त्याचे आयुष्य भरकटणाऱ्या तणाप्रमाणे असते, लाटांवर हेलकवणारे दिशाहीन असते.
> पूर्वेकडे आणि पश्चिमेकडेही, विश्रांतीसाठी वेळच नसतो.
> साक्यमुनींनी राजघराण्याचा त्याग केला आणि इतरांनी स्वतःला गर्तेत सोडू नये म्हणून स्वतःला समर्पित केले.
> पृथ्वीवर तो ऐंशी वर्षे होता.

पन्नास वर्षे त्याने धर्माचा प्रसार केला,
चिरंतन वारसा म्हणून त्याने जगाला सूत्रे बहाल केली;
आज, पलीकडच्या किनाऱ्यावर जाण्यासाठीचा पूल अजूनही ओलांडायचा बाकी आहे (*न्योकन*, १९८८).

सहस्रकाची जादू

गौतम 'साक्यमुनी' याच्या विलक्षण आयुष्याची व कार्याची पार्श्वभूमी महत्त्वाची आहे. एकविसाव्या शतकात आपल्याला असे वाटतेय की, आपण एका नव्या पर्वाच्या उंबरठ्यावर उभे आहोत. नवीन जागतिक युग, नवीन आशा आणि नवीन धोक्यांसह मानवी समाजापुढे प्रत्येक दिवस उजाडतो आहे. भांडवली औद्योगिकीकरण, राष्ट्र-राज्य, जागतिक महायुद्ध आणि समाजवादाचा पहिला फसलेला प्रयोग या सगळ्यांतून गेल्यावर नवीन सांधे जोडले जात आहेत. नवीन तंत्रज्ञानाचे प्रयोग सुरू आहेत. नवीन 'सामाजिक इच्छा' प्रदर्शित केल्या जात आहेत. आंतरिक व बाह्य अशा दोन्ही जगांमध्ये विस्तार होण्याच्या उंबरठ्यावर जग उभे आहे, असे प्रतीत होत आहे.

ख्रिस्तपूर्व पहिल्या सहस्रकानेही अशाच एका नव्या पर्वाचे, नव्या वळणाचे प्रतिनिधित्व केले होते. तेही फक्त भारतातच नव्हे, तर संपूर्ण जगात. सामाजिक घुसळणीच्या पार्श्वभूमीवर व्यक्तींमध्ये निर्माण होणाऱ्या चेतनेचे ते युग होते. चीनपासून ग्रीसपर्यंत नवीन तंत्रज्ञान, नवीन सामाजिक ऊर्जा आणि सांस्कृतिक फेरफार हळूहळू पुढे येत होते. मानवी इतिहासातील पहिला मोठा कालखंड म्हणजे ताम्रयुग. या युगात नद्यांच्या पूरक्षेत्रात उभी राहिलेली शहरे नष्ट झाली होती. युरोप-आशियाई प्रदेशात स्थलांतर आणि आक्रमणाच्या रूपाने अनेक उलथापलथी घडल्या होत्या. प्रामुख्याने इंडो-युरोपियन असलेल्या 'ताम्रयुगीन रासवटांनी' त्यांचे घोडे, रथ आणि हत्यारे यामध्ये बदल घडवला होता. ते स्थिर होऊ लागल्यानंतर त्यांनी नागर संस्कृतीशी संवाद सुरू केला. पुढे त्यांनी लोखंडी नांगरांनी जंगल साफ करून शेती वाढवली. जास्त उत्पादन होऊ लागले. लोकसंख्या वाढली, लहान-मोठी शहरी केंद्रे निर्माण झाली आणि व्यापार-उदीम वाढला. बदलणाऱ्या सामाजिक रचनांतर्गत व्यक्तींची

गतिक्षमतादेखील वाढली, नवनव्या कल्पना पुढे आल्या आणि त्यांचा प्रसार झाला. व्यक्ती आणि जग हे नव्या प्रश्नांचे विषय बनले.

भारतामध्ये या साऱ्या घडामोडी प्रामुख्याने गंगेच्या खोऱ्यात, पंजाबच्या पूर्वेकडे आणि सिंधू नदीच्या खोऱ्यात होत होत्या. त्यामुळे या भागातच पहिलावहिला सांस्कृतिक विकास झाला होता. भारत हा त्या काळी वांशिक व भाषिक गटांचे एक मिश्रण होता. द्राविडी (तमिळ)[२], आर्य, चिनी-तिबेटी, ऑस्ट्रो-एशियाटिक या लोकांनी गंगेच्या खोऱ्यात काही ना काही महत्त्वाची भूमिका बजावलेली होती. लोकांच्या भाषा केवळ संस्कृत भाषेच्या पार्श्वभूमीतून विकसित झाल्या नव्हत्या. सामान्यतः तसे समजले जाते, पण ती वस्तुस्थिती नाही. लोकांच्या भाषांवर इतर भाषिक परंपरांचाही प्रभाव होता. विशेषतः जे द्राविडी भाषांचे सर्वात प्राचीन स्वरूप होते अशा तमिळ भाषेचा प्रभाव होता.

या सर्व घडामोडी एका अवकाशात घडत नव्हत्या. उपखंडातील सामाजिक, सांस्कृतिक विकासाच्या एका मोठ्या ऐतिहासिक पायावर हे घडत होते. यात दोन प्रमुख प्रवाह होते - इंडिक आणि वैदिक

'इंडिक' हा शब्द सिंधू संस्कृतीकडे निर्देश करतो. जगातील सर्वात प्राचीन संस्कृतींपैकी ती एक होती. ही संस्कृती पाकिस्तानातील सिंधू नदीच्या खोऱ्यात केंद्रित झालेली होती. नंतर हा प्रदेश बौद्ध प्रभावाखाली येणार होता. द्राविडी भाषेचे एखादे रूप मुख्य भाषा म्हणून येथे अस्तित्वात असावे अशी दाट शक्यता आहे. 'सिंधू संस्कृती' म्हणून ही संस्कृती ओळखली जाते. पण असे दिसते की, येथील रहिवासी ज्या मेसापोटेमियन लोकांबरोबर व्यापार करीत ते

---

[२] 'द्राविड' ही संज्ञा आता भाषासमूहासाठी वापरली जाते आणि 'तमिळ' त्यापैकीच एक आहे. पण तरी तमिळ खूप जुनी आहे. 'द्राविड' ही संज्ञा म्हणजे संस्कृतीकरण आहे. 'तमिळ' हा शब्द 'दमिला', 'दमिदा' आणि शेवटी 'द्रविडा' कसा होत गेला याची प्रक्रिया आपल्याला तपासता येते. पहिल्या शतकातील समुद्रविषयक *पेरिप्लस ऑफ द एरिथ्रेयन सी* या ग्रीक ग्रंथात 'डेक्कन'साठी 'दाचिनाबाडेस' हा शब्द वापरला आहे. या ग्रंथात 'दमिरिका' किंवा तमिळ देश वगळलेला दिसतो.

तिला 'मेलुहा' म्हणून ओळखत. संस्कृतमध्ये हा शब्द नंतर *'म्लेंच्छ'* म्हणून रूढ झाला. 'म्लेंच्छ' म्हणजे परदेशी किंवा रानटी (थापर १९७९ः १३८). ख्रिस्तपूर्व २५००–२००० दरम्यान सिंधू संस्कृतीचा विस्तार हजारो मैलांपर्यंत झाला होता. मोहंजोदारो, हडप्पा, लोथल, धोलविरा ही सर्व शहरे त्यावेळी विकसित झाली होती. शहराच्या बचावाकरिता बांधलेला बालेकिल्ला, मोठे हौद, सांडपाण्याची व्यवस्था, फरसबंदी केलेले रस्ते हे सर्व या शहरांमध्ये त्याकाळी अस्तित्वात होते. या विस्तीर्ण प्रदेशामध्ये एक प्रकारचा सारखेपणा होता. या समाजात शांतता नांदत होती असे म्हणता येते कारण शस्त्रास्त्रांचा फारसा शोध त्याकाळी लागला नव्हता. मेसोपोटेमिया आणि इजिप्त येथील सम कालीन समाजांमध्ये त्यामानाने अधिक शस्त्रास्त्रे उपलब्ध होती. काही पुरातत्त्व शास्त्रज्ञांच्या मते राजकीय शक्तीपेक्षाही धार्मिक शक्तीने या समाजाला एकत्र बांधून ठेवले होते. पण या मुद्द्यात फारसे तथ्य नाही. कारण, सर्वच समाजांना धर्माने बांधून ठेवलेले असते. कृषिप्रधान समाजाचे मातृसत्ताक व्यवस्थेशी असलेले नाते आणि मेंढपाळ समाजाचे पितृसत्ताक व्यवस्थेशी असलेले नाते लक्षात घेऊन काही अभ्यासकांनी सिंधू संस्कृती मातृकुलीन, देवीप्रधान होती, असे मत मांडले आहे. वैदिक संस्कृती अशी नव्हती. शहरांच्या उत्खननातून असे दिसते की, इथे सुनियोजित बांधकामे, सांडपाण्याची चांगली व्यवस्था होती. वर्गीय विभागणी कमी प्रमाणात होती. मेसापोटेमियाशी आणि इतरत्र होणारा व्यापार, मेंढपाळ समूहांशी येणारा संपर्क यामुळे शहरांना बहुविधतेचा स्पर्श झाला असणार. यातूनच बौद्धिक विकास आणि धार्मिक, आध्यात्मिक चर्चेलाही चालना मिळालेली असणार. परंतु अद्याप याचा पूर्णपणे उलगडा झालेला नाही (पहाः पोसेल १९७९).

आर्यांच्या अथवा 'वैदिक लोकां'च्या आगमनापूर्वी सिंधू संस्कृती उतरणीला लागली असण्याची शक्यता आहे. कारण पर्यावरणाचा ऱ्हास आणि विटांसाठी जंगले जाळल्यामुळे शहरांच्या अर्थकारणाची काही मूलभूत संसाधने नाहीशी झाली असण्याची शक्यता आहे. परिणामी या भागातील रहिवासी दक्षिणेकडे व पूर्वेकडे गेले. या काळात त्यांनी त्यांच्या संस्कृतीचे अवशेष संपूर्ण भारतभर नेले असण्याची दाट शक्यता आहे. त्यांच्यानंतर इंडो–युरोपियन भाषा बोलणारे

स्थलांतरित लोक ख्रिस्तपूर्व २००० मध्ये भारतात येऊ लागले. पहिले गट अऋग्वेदी वैदिक इंडिक बोलणाऱ्यांचे होते. ऋग्वेदी लोक ख्रिस्तपूर्व १४०० मध्ये भारतीय उपखंडात आले आणि ख्रिस्तपूर्व १७०० आणि ९०० च्या दरम्यान ऋग्वेद रचला गेला. (कोचर २०००ः १८५-८६, २२२; विट्झेल २००० पहा, त्यांनी ऋग्वेद रचनाकाल ख्रिस्तपूर्व १५०० ते १००० असा दिला आहे).

त्या काळी युरोप खंडात मोठ्या प्रमाणात लोकांची हालचाल सुरू होती. हे स्थलांतरही त्याचाच एक भाग होते. प्रारंभीच्या समाजांच्या तुलनेत ते लष्करीदृष्ट्या अधिक सुसज्ज होते. घोडा, धनुष्य-बाण, रथ इत्यादी सर्व हजर होते. इराणच्या पठारावर हे रथ निर्माण करण्यात आले होते. सिंधू संस्कृतीच्या विनाशात त्यांचा प्रमुख सहभाग नव्हता, पण सिंधू संस्कृतीच्या अवशेषांविरुद्ध आणि उपखंडातील इतर रहिवाशांविरुद्ध त्यांची युद्धे झाली होती.[३] साधारणपणे ख्रिस्तपूर्व ८५० नंतर ते पूर्वेकडे सरकून उत्तर भारतात, गंगेच्या सपाट प्रदेशात गेले.

वैदिक लोक हे भटके मेंढपाळ होते. त्यांची अर्थव्यवस्था मोठ्या प्रमाणात पशुपालनावर आधारित होती. युद्ध करण्याकडे त्यांचा कल होता आणि त्यांचे अध्यात्मिक जीवन बळी व जादू यावर आधारलेले होते. वेदांची सुरुवात मुळात बळीच्या वेळी पुरोहितांनी म्हणायची स्तोत्रे म्हणून सुरू झाली होती. ऐहिक समृद्धी, युद्धात विजय, आजारापासून मुक्ती इथपासून ते स्त्रीचे प्रेम जिंकण्यापर्यंत विविध कारणांसाठी बळी दिले जायचे. त्याला जीवनाभिमुख ऐहिक जगाचा धर्म असे म्हटले गेले. पण ही जीवनाभिमुखता युद्धाची होती,

---

[३] हा मुद्दा विवादास्पद आहे. आर्यांनी सिंधू संस्कृती नष्ट केली नाही. यावर पुरातत्त्वशास्त्रज्ञांचे आता एकमत झाले आहे. परंतु ऋग्वेदामध्ये इंद्राने वृत्राला मारल्याच्या कथा आहेत. आर्यांनी समाजासाठी आवश्यक असणारी धरणे उद्ध्वस्त केल्याचा पुरावा यातून मिळतो. (*ऋग्वेद*, १९९४ः १४२, १४८-५५). आर्य भारतामध्येच होते या सध्या प्रचलित असलेल्या हिंदुत्ववादी मांडणीचे खंडन विट्झेल २००० मध्ये पाहावे.

आक्रमकतेची होती, बळीचा उद्देशही हाच होता आणि अनेक स्तोत्रांचा विषयही तोच होता. नंतर त्यांना खोलातला, तात्त्विक असा अर्थ प्राप्त झाला. याच्या मुळाशी *ऋत* वर आधारित जीवनदृष्टी होती ती जादूमयी होती. 'ऋत' म्हणजे संपूर्ण विश्वाला जोडणारे तत्त्व. एकत्रितपणे केली जाणारी यातुसाधना, बळींचे विधी हे भटक्या, युद्धोत्सुक मेंढपाळ लोकांसाठी ठीक असले, तरी शेतीवर आधारित लोकांच्या समाजाच्या गरजांसाठी ते योग्य नव्हते. या समाजाच्या विकासासाठी प्रामुख्याने शांती आणि व्यापार या दोन गोष्टी हव्या होत्या. इराणमध्ये *देव* या इंडो-युरोपी यांच्या धार्मिक परंपरेला आव्हान दिले गेले आणि झरतुष्ट्राने शिकवलेल्या जागतिक धर्माच्या उदयाने ती नष्ट झाली. यावेळी भारतात अधिक गुंतागुंतीच्या घडामोडी होत होत्या.

उत्तर भारतामध्ये सामाजिक अभिसरणाच्या आणि महत्त्वाच्या बदलांच्या काळात दोन अतिशय वेगळ्या संस्कृती इंडिक आणि वैदिक - आणि वांशिक व भाषिक गटांचे मिश्रण असे सर्व एकत्र आले होते. उत्पन्नाची वाढ, शहरे व राज्यांची वाढ यांच्या मागोमाग सामाजिक तणाव व वर्गविग्रह वाढले होते. जुन्या समताधिष्ठित आदिवासी आणि कुळावर आधारित समाजावरील दबाव वाढत गेला. गौतमाच्या काळापर्यंत दोन प्रमुख राजकीय प्रारुपे उदयास आली होती. बहुस्तरीय, पण तरीही आदिवासी गणसंघ आणि दुसरे म्हणजे येऊ घातलेली राजसत्ताक साम्राज्ये.

गणसंघ ही अल्पलोकसत्ताक राज्यपद्धती होती. गौतमाचा जन्म गणसंघातच झाला होता. त्यांना 'टोळी प्रजासत्ताक' असे म्हटले जायचे व तिथली शासनपद्धती जरी लोकशाहीची असली तरी ते आरंभीचे वर्गीय समाजच होते. पुरातन ग्रीक शहर राज्यांप्रमाणे तेही कनिष्ठ वर्गाच्या श्रमावरच अवलंबून होते. *दास कम्मकार* किंवा 'गुलाम आणि नोकर' या वर्गांत पगारी आणि बिनपगारी असे दोन्ही श्रमिक सामील होते. त्यांच्यावर सत्ता गाजवणारा अभिजनवर्ग एकाच कुळातील सदस्य म्हणून रक्तसंबंधानेच सिद्ध होत होता. (थापर १९८४) पारंपरिकतेच्या पलीकडे जाऊन, विकसित होऊन ते ग्रीक शहर राज्यांसारख्या 'नागरिक' हे अधिष्ठान असलेल्या राजकीय समाजासारखे आकार घेऊही शकले असते, पण तसे घडले नाही. भौगोलिक रचना हा त्याकरता एक मुख्य अडथळा होता. डोंगरदऱ्यांनी वेढलेल्या, एकट्या अशा

ग्रीसच्या भूभागापेक्षा गंगेच्या सपाट प्रदेशातील गण अधिक असुरक्षित होते आणि नव्याने उदयास येणाऱ्या साम्राज्यांमुळे ते अखेरीस झाकोळून गेले.

गणसंघ हे 'खत्तिया'मुळे (संस्कृतः *क्षत्रिय*) ओळखले जातात. 'आर्य' समूहाचे अत्युत्तम उदाहरण म्हणून ते स्वतःकडे बघत; परंतु वैदिक योद्ध्यांचे ते वंशज होते, असे आपण गृहीत धरू शकत नाही. 'आर्य' किंवा 'अरिया' या संज्ञेला त्या वेळेपर्यंत वांशिक अर्थ होता, असेही मानता येत नाही. खूप मोठ्या प्रमाणात आंतरविवाह व मिश्रण झाले होते. महाभारतासारख्या संस्कृत महाकाव्यातही याचा पुरावा सापडतो (कौरव-पांडव हे शंतनू-भरताच्या कुळातील नव्हतेच. एका कोळिणीचा ऋषी मुलगा आणि पळवून आणलेल्या स्थानिक वधूंपासून झालेले होते!). स्थानिक पार्श्वभूमीच्या टोळ्यांपासून गणसंघ उत्क्रांत झाल्याची शक्यता आहे. यात 'द्राविड' किंवा 'चिनी-तिबेटी' तसेच 'इंडो-युरोपियन' वांशिक गटांचा समावेश होतो. बुद्ध 'सुवर्णकांती'चा होता असे एका परंपरेत म्हटले जाते. हिमालयाच्या पायथ्याशी असलेल्या एका कुळाच्या 'चिनी-तिबेटी' मुळाकडे हा निर्देश आहे. एका अभ्यासकांच्या मते एकमेकांशी नाते असलेले 'लिच्छवी' हे 'किरात' किंवा 'इंडो-मंगोल' (चिनी-तिबेटी) होते (चॅटर्जी १९७४: ४०).

नवीन सामाजिक स्वरूपे, राजसत्ताक साम्राज्ये यामुळे *गणसंघ* हळूहळू उतरणीला लागले. बुद्धाच्या कालखंडानंतर असे व्हायला फार वेळ लागला नाही. ही साम्राज्ये शहरी आधार असलेली होती आणि त्यांचे राजे नैतिकतेची चाड बाळगणारे नव्हते. बुद्धांच्या काळात दोन प्रमुख राज्यांमध्ये आपल्या वडिलांची हत्या करून राज्य मिळवण्याच्या घटना घडल्या होत्या. कोसलमध्ये विडुडाभाने त्याचे वडील पसेनदी यांची, तर मगध राज्यात अजातसत्तूने (संस्कृतः अजातशत्रू) बिंबिसाराची हत्या केली होती. बौद्धसाहित्यात ही कथा वारंवार येते. राज्यांनी आपापसात लढाया केल्या, *गणसंघांना* कमकुवत करण्याचे प्रयत्न केले. त्यासाठी विश्वासघात, अंतर्गत कलहाला चिथावणी देणे, अशा सगळ्याकृत्यांचा आश्रय घेतला गेला. अखेरीस त्यांनी गणसंघांचा पाडाव केला. पण बुद्धाने ही संज्ञा उचलली असावी आणि एकत्रित समाजाचे त्याचे भिक्खू संघाचे प्रतिमान या गणसंघातूनच उभे राहिले असावे. या अंतर्गत

संघर्षाला बाहेरील जगाच्या हस्तक्षेपाचीही जोड होतीच. पर्शियन साम्राज्याने सिंधमध्ये आपला राज्यपाल नेमला होता आणि ख्रिस्तपूर्व ३२७–३२५ मध्ये अलेक्झांडरने भारतावर अयशस्वी स्वारी केली होती. या नवीन साम्राज्यांच्या संघर्षात मगध साम्राज्य अखेरीस यशस्वी झाले. (काही सनातनी ब्राह्मणांच्या मते मगध राज्य ही अपवित्र भूमी होती, *म्लेंच्छां*चा देश होता.) मगधांपासून मग सम्राट अशोकाचे साम्राज्य *महापरिनिर्वाणा*नंतर सुमारे १००–१५० वर्षांनी उदयास आले (कीय २००१ः ७८–८०).

इथे उदयास आलेला शहरी, व्यावसायिक, समृद्ध असा समाज तीव्र स्वरूपाच्या सामाजिक बदलांतून आकारास आला होता. या समाजात टोळ्या आणि लोकांचे, भाषांचे मिश्रण होते. द्राविडी, इंडो–युरोपियन, ऑस्ट्रो–एशियाटिक, चिनी–तिबेटी असेही मिश्रण होते. इंडिक आणि वैदिक संस्कृतींचे प्राचीन ताण या समाजावर होते. शिवाय आशिया आणि युरोपातील घडामोडींशीही त्याचा तुरळक प्रमाणात संबंध येत होता. या काळात गुलामी, दरोडेखोरी, दोन घराण्यातील युद्धे, नवीन राज्यांतील पितृहत्या, पालकांची फिकीर नसलेली मुले, नवऱ्यांना चिथावणाऱ्या दुष्ट स्त्रिया, अनैतिक व्यक्तिवाद हे सर्व मोठ्या प्रमाणात घडताना दिसते. टोळी समाजाचे जुने बंध गळून पडले होते आणि जुने धार्मिक व तात्त्विक उपाय अपुरे वाटत होते. नव्या भटक्या समाजात लोकांनी प्रवेश केला होता, जिथे कुठलेच प्रस्थापित नैतिक, तात्त्विक संकेत नव्हते. त्यामुळेच असे म्हटले जाते की, बुद्धाने त्याच्या प्रसिद्ध ‘अग्नि उपदेशां’त ‘ज्वाळांमधील जग’ असे जे वर्णन केले आहे ते बदलणाऱ्या जगाच्या संदर्भात त्याचे भावनिक आवाहन होते (उप्रेती १९९७ः ११२)ः

> *साधूंनो, सर्व काही जळते आहे. काय जळते आहे? डोळा जळतो आहे. रूपे जळत आहेत. डोळ्यांतील विवेक जळतो आहे. डोळ्यांतील संपर्क जळतो आहे. डोळ्यांच्या संपर्कावर अवलंबून असलेले सर्व जे सुख वा वेदना म्हणून किंवा सुखही नाही, वेदनाही नाही म्हणून अनुभवास येते, तेही जळते आहे. कशाने जळते आहे? तीव्र अनुरागाच्या, तिरस्काराच्या, भ्रमाच्या आगीत जळते आहे. जन्म, वाढ, मृत्यू, दुःख, शोक, वेदना, मनस्ताप, निराशा या सर्वांमुळे जळते आहे* (भाषांतरः तनिस्सारो भिक्खू).

बुद्धांचे विवेचन हे मानसिक पातळीवर घडते, पण ज्वाळेतल्या जगाचे रूपक अनेक विद्वान म्हणतात त्याप्रमाणे खरोखरीच या बदलाच्या पर्वातील विशेष आघातांकडे निर्देश करते.

त्यामुळे असे म्हणता येते की, बौद्धधम्म हा ब्राह्मणी धर्माची प्रतिक्रिया म्हणून नव्हे तर बदलत्या जगातील मानवी अडचणीवरील सर्वव्यापी उपाय म्हणून उदयास आला होता.

समण (श्रमण) परंपराः सत्यासाठी संघर्ष

ख्रिस्तपूर्व पहिल्या शतकात भारतामध्ये दोन वैशिष्ट्यपूर्ण सांस्कृतिक-धार्मिक प्रवाह रूढ होते. बुद्धाच्या शिकवणुकीला त्यांचा संदर्भ आहे. हे प्रवाह ब्राह्मण आणि समण (संस्कृतः *श्रमण*) या दोन परंपरांवर आधारलेले होते.

समण हा शब्द अनेक प्रकारे भाषांतरित केला जातो. विरक्त, सर्वसंगपरित्यागी, संन्यासी इत्यादी. *समो*चा अर्थ मानसिक शांतता किंवा श्रम, थकवा असा होतो (आंबेडकर १९९२ः ३२४). हिंदी आणि मराठी भाषांमध्ये कष्टासाठी 'श्रम' आणि कष्टकऱ्यांसाठी 'श्रमिक' हा शब्द प्रचलित आहे. परंतु ख्रिस्तपूर्व पहिल्या सहस्रकात जगण्यासाठी आणि सामाजिक विकासासाठी वस्तूंचे उत्पादन किंवा सेवांचा पुरवठा करणाऱ्यांना 'समण' म्हणत नव्हते. 'समण' हे आयुष्याचा अर्थ शोधण्यासाठी श्रमणारे लोक होते. त्यांनी रोजच्या धकाधकीतून, उत्पादन प्रक्रियेतून, कुटुंबाच्या बंधातून स्वतःला मुक्त केले होते. बौद्धांनी पुढे म्हटल्याप्रमाणे त्यांनी 'घर नसलेल्या आयुष्या'ची निवड केली होती. पण याचा अर्थ ते पूर्णपणे संन्यस्त किंवा विरक्त होतेच असे नाही. ते एकेकट्याने किंवा समूहाने जंगलात जात. तिथे जे मिळेल त्यावर किंवा लोक देतील त्यावर ते उदरनिर्वाह करीत असत.

ही सर्वसंगपरित्यागाची परंपरा निराशेतून जन्मली होती का? अनेकांनी त्याकडे याच पद्धतीने पाहिले आहे. बहुतेक मार्क्सवादी स्पष्टीकरणे विकसित होणाऱ्या वर्गीय समाजावरील आघात अशा दृष्टीने त्याकडे बघतात. अतिप्राचीन काळातील साम्यवादातून पुढे इतिहासात ही परंपरा प्रविष्ट झाली असे त्यांचे मत आहे. शोषणामुळे, दबावामुळे लोक जंगलात पळून गेले असे ते सांगतात. मात्र अनेक समण सुखवस्तू कुटुंबातील होते ही वस्तुस्थिती काही वेगळेच सांगते.

समण परंपरेचा संबंध समाजातील अतिरिक्त शक्तीशी आहे. कृषी समाजातील वरकड उत्पादनामुळे, भौतिक सुबत्तेमुळे अनेकांना उत्पादन न करता जगणे किंवा जंगलातून मिळालेल्या उत्पादनावर जगणे शक्य झाले होते. त्यांनी जे प्रश्न विचारले आहेत त्यातून सांस्कृतिक आणि सामाजिक संरचनात्मक सीमा पुसल्या जातानाचा एक गतिशील समाज दिसतो.[४]

संन्यस्त लोकांमध्ये विविध कल दिसतात. मेगॅस्थेनिसने ख्रिस्तपूर्व चौथ्या शतकात चंद्रगुप्त मौर्याच्या न्यायालयाला भेट दिली होती. त्याने दिलेल्या वृत्तांतानुसार तिथे ब्राह्मण (Brachmanes) व समण (Garmanes) होते.

> तो म्हणतो की, सर्वात आदरणीय समण म्हणजे हायलोबी (Hylobii). ते जंगलात राहत. पाने व जंगली फळे खाऊन जगत आणि झाडाच्या सालींचा वस्त्रासारखा वापर करत. दारू आणि आयुष्यातील सुखांपासून ते दूर राहत. राजांशी त्यांचा संवाद असे. हे राजे त्यांच्याशी दूतांच्या माध्यमातून विविध गोष्टींच्या कार्यकारण भावाविषयी चर्चा करत. हायलोबी हे राजाचे दैवी शक्तीच्या पूजेचे माध्यम होते. हायलोबीच्या नंतर वैद्यांचा क्रमांक होता. हे वैद्यजन मानवतावादी तत्त्वज्ञ होते. ते काटकसरीने जगत, पण त्यांनी वैराग्य स्वीकारले नव्हते. भात किंवा सातूच्या भिक्षेवर ते निर्वाह करीत. लोकांना अनेक मुले होतील यासाठी ते जादूचा वापर करीत. मुलगा किंवा मुलगी याबद्दलची इच्छाही ते पूर्ण करीत. औषधांचा वापर न करता, धान्याच्या उपयोगातून ते आजार बरे करीत. त्यांच्या औषधांपैकी मलमे आणि पोटीस सर्वात अधिक मान्यता मिळालेले होते. हा वर्ग व इतरही लोक कठोर साधना करीत. ते एकाच अवस्थेत दिवसभर न हलता राहत. ज्योतिषी आणि जादूगारही तिथे होते. स्त्रिया ही पुरुषांप्रमाणेच तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास करीत आणि प्रेमाच्या आनंदापासून त्या दूर राहत (मजुमदार १९६०: १४५).

---

[४] उमा चक्रवर्ती म्हणतात की समण-ब्राह्मण समूह दास-कम्मकारांनी ('गुलाम आणि कामगार') निर्माण केलेल्या वरकड उत्पादनावर जगत होते. परंतु बहुतेक सर्वजण सामाजिक उत्पादनावर फार कमी प्रमाणात अवलंबून होते. बहुतेक सगळे संन्यासी होते आणि उत्पादक प्रक्रियांवर त्यांचे जगणे अवलंबून नव्हते. पुढे बौद्ध व ब्राह्मण दोघांनी संघाच्या आणि पौरोहित्याच्या माध्यमातून समाजावर अवलंबून असणारे नाते तयार केले. यात वरकड उत्पादनावर जगणे अंतर्भूत होते.

समण परंपरा पाळणाऱ्या लोकांमधील वैविध्य हे असे होते. वरील परिच्छेदात उल्लेखित 'माणसाच्या स्वभावाच्या अभ्यासात गुंतलेले वैद्य' बौद्धांसारखेच होते असे दिसते. ते संन्यासी नव्हते आणि संन्यस्त लोकांच्या मूल्यव्यवस्थेनुसार त्यांना फारशी प्रतिष्ठा नव्हती. (आयुर्वेदाच्या वैद्यकीय परंपरेशीही त्यांचा संबंध पोहोचतो. याची आपण पुढे चर्चा करणार आहोत.) मात्र जे जंगलात राहत. त्यांच्यापैकी बहुसंख्य खरोखरीच संन्यासी होते. त्यांच्यातले काहीजण उग्र तपस्या करीत. तपस्येला बळ देणारे काही पैलू वैदिक परंपरेतूनही आले होते. ब्राह्मणीधर्माच्या विकासानंतर असे मानले जाऊ लागले की, तपश्चर्या म्हणजे जादुई शक्ती मिळवण्यासाठी करावयाचे खडतर उपाय. मात्र तपश्चर्येचा मुख्य स्रोत अवैदिक, देशी होता आणि त्यामागचा उद्देश पुनर्जन्माच्या चक्रातून मुक्ती मिळवणे हा होता. समणदेखील याच हेतूने तपश्चर्या करीत असत (ब्रॉकहॉर्स्ट १९९८).

समणांच्या तत्त्वज्ञानात्मक घडणीला आणि तपश्चर्येला मार्गदर्शक ठरली ती कर्म/पुनर्जन्माच्या संबंधाची चौकट. ख्रिस्तपूर्व पहिल्या सहस्रकातील समाजात जुन्या टोळी समाजाच्या मान्यता गळून पडत होत्या आणि लोकांना नवनवे प्रश्न पडू लागले होते. मृत्यूनंतर आपल्या व्यक्तिमत्त्वाचे काय होते? जगणे म्हणून काही होते का? त्याचे स्वरूप काय असेल? या सगळ्याचे प्रयोजन काय? वैदिक लोकांना या प्रश्नांचे फारसे सोयरसुतक नव्हते. त्यांच्या दृष्टीने ऐहिकसुखे अधिक महत्त्वाची होती. ते ईश्वर-स्वर्ग आदि संकल्पना मानत होते, परंतु त्यादेखील बरेचदा परिवर्तनीय असत. प्रश्नांच्या आणि अंदाजांच्या एका कुठल्यातरी टप्प्यावर पुन्हा जन्म घेण्याची कल्पना उदयास आली आणि त्याचा संबंध कृतीच्या परिणामकारकतेशी किंवा कर्माशी लावला जाऊ लागला. स्वर्गातील किंवा नरकातील किंवा पृथ्वीवरील विशिष्ट स्थानावरील भविष्यातील पुनर्जन्माकडे 'कार्यकारण' दृष्टिकोनातून पाहिले जाऊ लागले. एका आयुष्यातील कृत्यांचा परिणाम म्हणजे पुनर्जन्म होता.

ख्रिस्तपूर्व पहिल्या सहस्रकाने अनेक समाजांमध्ये व्यक्तीविषयीच्या जाणिवेचा उदय होताना पाहिला. भारतामध्ये कर्म—पुनर्जन्माच्या संकल्पनेमुळे व्यक्तीकडे अनेक जन्मांना सामोरा जाणारा जीव म्हणून पाहिले गेले. कारणात्मक

साखळीमुळे व्यक्तीला स्वर्ग-नरक, पारितोषिक-शिक्षा या चक्रात गुंतून पडावे लागते असा समज होता. ग्रीक-रोमन परंपरेत याच्या बरोबर उलट दिसते. मनुष्याकडे तिथे मर्त्य, 'शोकांतिकेचा विषय' म्हणून पाहिले गेले. सेमिटिक/इजिप्शियन धर्मांमध्ये व्यक्ती सर्वोच्च निर्मात्याशी, ईश्वराशी जोडलेली आहे, असे मानले गेले. मृत्यू, न्याय आणि अमर्त्यपणाचे काही एक स्वरूप यावर ईश्वराची सत्ता आहे असे हे धर्म सांगतात. भारतामध्ये सर्वोच्च ईश्वराच्या अनुपस्थितीत व्यक्ती जन्म-मृत्यूच्या अंतहीन फेऱ्यामध्ये अडकली आहे (*जातीमरण*) असे मानले गेले. एका आयुष्यातील कृत्ये आणि घटना कारणात्मकरित्या इतर आयुष्यातील कृत्ये आणि घटनांशी जोडलेली असू शकतात.

कर्म/पुनर्जन्माच्या चौकटीचा भारतातील प्रभाव हा संपूर्ण जगामध्ये एकमेव असा होता. मात्र तो सामाजिक, सांस्कृतिक विचारधारांचा एक रोचक गुणही दर्शवतो. या सगळ्याचा अर्थ काय? या प्रश्नावरील धार्मिक विश्वघटनाशास्त्रीय उत्तरातून पुढचे प्रश्न निर्माण होतात. अस्तित्वाच्या अर्थाच्या प्रश्नावर कर्म/पुनर्जन्माची संकल्पना हे उत्तर होते आणि या उत्तरामुळे ईश्वर, ईश्वराचा इतिहासातील हस्तक्षेप, मानवी प्रयत्नांना ईश्वराकडून पारितोषिक वा शिक्षा मिळणे याची काही गरजच उरली नव्हती. *पाप* आणि *पुण्य* यांचे निश्चित परिणाम होते -ते उशिराने दिसत असले किंवा अगदी पुढे ढकलले गेले असले तरी 'पाप' कशाला म्हणायचे यावरून त्याचे विविध प्रकारे अर्थनिर्णयन होऊ शकत होते. (जातिव्यवस्थेचे उल्लंघन करणे हे ब्राह्मणी परंपरेच्या दृष्टीने पाप होते. समण परंपरेच्या दृष्टीने नव्हते). पण त्यामुळे अर्थाचा प्रश्न पूर्णपणे सोडवण्यापेक्षा तो एका वेगळ्या पातळीवर पोहोचला. चांगला आनंददायी जन्म मिळणे हा चांगुलपणाचा परिणाम, वाईट जन्म मिळणे ही वाईट कृत्यांची शिक्षा या रचनेमुळे अनुभवाला येणाऱ्या अन्यायाचा प्रश्न सुटला. कारण आता वैश्विक न्याय अस्तित्वात होता. या प्रक्रियेत जगाला नैतिक कृत्यांसाठीची भूमी मिळाली. कर्म/पुनर्जन्माची साखळी ही एका अंतहीन चक्राकडे घेऊन जाणारी होती. जन्मामागून जन्म, कारण आणि परिणाम, कृत्य आणि त्याचे परिणाम, शिक्षा आणि पारितोषिक हे सतत सुरूच राहणार होते. याच्या परिणामी शेवटची शोकांतिका मृत्यू नव्हती, तर एक कल्पनातीत अशी दूरवरची

प्रक्रिया होती. ज्यात स्वर्ग किंवा पृथ्वीवरील सुखी जीवनदेखील सुरक्षित नव्हते. शोकांतिका आणि दुःख या प्रक्रियेच्या अंतहीनतेतून निर्माण होत होते. भारतीयांची कल्पनाशक्ती आता युगांच्या, प्रदीर्घ कालावधीच्या भाषेत अंदाज बांधू लागली होती. स्वर्गातील सर्व सुखेदेखील दमनकारक म्हणून पाहिली जाऊ शकत होती. चक्र कसे संपेल? ते सुरू कसे झाले? ते संपू शकेल का? या सगळ्याचा अर्थ काय होता? 'कारणात्मक' साखळी (एका जन्माची इतर कर्मांशी) कशी निर्माणी झाली? तिचे नैतिक गुणधर्म काय होते? या चक्राला भेदून आत्म्याच्या अस्तित्वाच्या अतिशय 'पलीकडच्या' पातळीकडे जाणे शक्य होते का?

हे असे नवीन प्रश्न भटक्या समणांना आणि गृहस्थाश्रमी ब्राह्मणांना, तत्त्वज्ञानी लोकांना पडत होते. याविषयी खुल्या चर्चाही होत. त्याला प्रतिसाद म्हणून विविध कल निर्माण झाले होते. या वैविध्यपूर्ण तत्त्वज्ञानांबद्दलचे ज्ञान मर्यादित आहे. संस्कृत साहित्य आणि बौद्ध, पाली साहित्य त्यांच्या स्वतःच्या दृष्टिकोनातून त्याचे वर्णन करतात. काही प्रमाणात ते त्याचे खंडनही करतात. संवादाचे प्रभावी चित्रण आणि गौतमाच्या काळात खरोखरीच जे गुरू अस्तित्वात होते त्यांची नावे याबाबतीत पाली साहित्य समृद्ध आहे. *समण्णफल सुत्त* हा सर्वात प्रदीर्घ, विश्लेषक असा मूळ ग्रंथ आहे. यात मगध राजा अजातसत्तू बुद्धाकडे येऊन 'समणाच्या आयुष्याची फलनिष्पत्ती' याबद्दल प्रश्न विचारतो. या प्रक्रियेत बुद्ध त्या काळातील सहा शिक्षकांनी दिलेल्या असमाधानकारक उत्तरांचे विवेचन करतो. समण परंपरेच्या आकलनाचा हा प्रारंभबिंदू आहे.

दैववादी, आधिभौतिकवादी आणि द्वैवादी

समण्णफल सुत्तात उल्लेखिलेल्या सहा गुरूंपैकी दोन गुरू संघटित, धार्मिक-तत्त्वज्ञानात्मक गटांचे प्रतिनिधित्व करतात. हे गट म्हणजे 'आजीविक' आणि 'जैन'. हे दोन्ही गट बराच काळ अस्तित्वात होते. इतर गुरू मात्र सहज ओळखता येत नाहीत.

सर्वाधिक निराशावादी, तरी सर्व गटांपैकी सर्वाधिक शक्तिशाली म्हणजे 'आजीविक' होय. ते अतिशय तार्किक दैववादी होते. त्यांच्या दृष्टीने कर्म

उत्पन्न करणाऱ्या आणि पुनर्जन्माकडे नेणाऱ्या कारणात्मकतेच्या साखळ्या अतिशय मजबूत होत्या. 'इच्छे'चा कुठलाही हस्तक्षेप तिथे उपयोगी नव्हता. साखळी पुढे-पुढेच गेली होती. जीवन (त्यातील चांगल्या-वाईटासह, आनंद-दुःखासह) केवळ पुढे सरकत राहते. आणि केव्हातरी संपते. समण्णफल सुत्तामध्ये त्यांचा नेता मख्खली गोसल अजातसत्तू राजाला सांगतो (अनुवादः ऱ्हीस डेव्हिड्स)

> *हे राजा, सजीवांच्या दुष्टपणामागे निर्णायक किंवा दूरवरचे असे कोणतेही कारण नाही. ते कारणाशिवायच दुष्ट होतात. सजीवांच्या प्रामाणिकपणामागेही जवळचे वा दूरवरचे असे कुठलेही कारण नाही. कुठल्याही कारणाशिवाय ते क्षुब्ध होतात. एखाद्या स्थितीपर्यंत वा एखाद्या विशिष्ट स्थानापर्यंत पोहोचणे हे त्या व्यक्तीच्या स्वतःच्या कृत्यांवर किंवा इतरांच्या कृत्यांवर किंवा मानवी प्रयत्नांवर अवलंबून नसते. शक्ती किंवा ऊर्जा किंवा मानवी ताकद असे काही अस्तित्वात नसते. सर्व सजीव, सर्व आत्मे त्यांच्या स्वतःच्या शक्ती किंवा ऊर्जेशिवाय असतात. त्यांची ही नियतीच असते. ज्या वर्गाचे ते असतात त्या वर्गाच्या परिस्थितीमुळे, त्यांच्या व्यक्तिगत स्वभावामुळेही ते असे होतात. सहापैकी एका वर्गातील त्यांच्या स्थानामुळे त्यांना आनंद किंवा दुःख अनुभवास येते. असंख्य जन्मांचे सुख-दुःख पुनर्जन्माच्या चक्रात बदलता येत नाही. ते कमी करता येत नाही की, वाढवता येत नाही. ते जास्त होत नाही किंवा त्याचा तुटवडाही निर्माण होत नाही. एखाद्या दोऱ्याचा चेंडू उलगडत नेला तर तो त्याच्या लांबीइतकाच उलगडेल. त्याचप्रमाणे मूर्ख आणि ज्ञानी दोघेही दिलेल्या वेळेपर्यंत पुनर्जन्माच्या चक्रात भटकत राहतील आणि त्यानंतरच वेदनेचा अंत होईल.*

यातून कर्माच्या संकल्पनेला दिलेला नकार दिसतो. याचा परिणाम दैववादाकडे जाण्यात झाला. जैनांनी समणांचे दोन मुख्य भाग केले. *क्रियावादी* आणि *अक्रियावादीः* जबाबदारीने कर्म करणारे एक आणि दुसरे कर्माची परिणामकारकता व सापेक्ष जबाबदारी दोन्ही नाकारणारे. आजीविक दुसऱ्या गटात होते. पुराण कस्सप या नेत्याच्या शिकवणुकीत याचे टोकाचे स्वरूप पहायला मिळते. त्याने कारणात्मकता आणि कृतीची जबाबदारी दोन्ही टाळले होते.

हे राजा जो कृती करतो, किंवा दुसऱ्याला कृती करायला भाग पाडतो, जो शिक्षा देतो किंवा दुसऱ्याला शिक्षा द्यायला लावतो, जो दुःख किंवा यातनांचे कारण होतो, जो अस्वस्थ होतो, किंवा दुसऱ्याला अस्वस्थ करतो, जो एखाद्या सजीवाची हत्या करतो, जो चोरी करतो, दरोडे घालतो, खोटे बोलतो, जो व्यभिचार करतो त्याच्यासाठी असे वागताना कुठलाही अपराधी भाव नसतो. समजा, एखाद्याला धारदार पात्याच्या चक्राने पृथ्वीवरील सर्व सजीवांच्या मांसाची एकच मोठी रास करायची असेल तर, त्यातूनही अधिक अपराधी भाव जन्मणार नाही. गंगेच्या दक्षिण किनाऱ्यावरून हल्ला करत, माणसे मारत, इतरांकडूनही माणसांची हत्या करत, दमन करत व दमन करवून घेत कुणी निघाला तरी त्यातून त्याला अपराधी वाटणार नाही, किंवा नंतरही अपराधी भाव निर्माण होणार नाही.

किती प्रभावशाली शब्द आहेत हे! चांगल्या कृत्याचा काहीच फायदा होत नाही हे सांगणाऱ्या शब्दांहून प्रभावी आहेत. जैन आणि बौद्ध दोघांसाठी अक्रियावादाची शिकवण वाईट होती. तसेच वाईट वर्तणुकीकडे आणि समाजविध्वंसाला नैतिक अधिष्ठान देणारी होती.

परंतु या संशयवादी तत्त्वज्ञानाची आणि दैववादाची नोंद आपल्याकडे त्यांच्या विरोधकांच्या माध्यमातूनच झालेली आहे; आणि त्या कथांमध्येही सातत्य नाही. आजीविक हे टोकाची वैराग्यवृत्ती बाळगणारे होते, असे त्यांचे वर्णन केले जात असे. पण त्यांचा सर्वात प्रसिद्ध पुरस्कर्ता मख्खली गोसल काही कर्मकांडासाठी नाचगाण्याचा वापर करत असे, असेही म्हटले जाते. त्याच्या अखेरच्या भ्रमिष्टावस्थेत तो गात व नाचत होता, असेही म्हटले जाते. त्याच्या एका अनुयायाच्या एका गूढ प्रश्नाला त्याने 'वीणा वाजव' असे उत्तर दिले होते (चट्टोपाध्याय १९८१ः ५२३). मार्क्सवादी तत्त्वज्ञ देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय यांच्या मते, गोसलाच्या वेडेपणाचे मूळ टोळी प्रजासत्ताक कोसळण्यात व त्यांच्या सदस्यांच्या कत्तलीत झाले. नष्ट होणाऱ्या टोळ्यांच्या समतोलाचा प्रतिनिधी म्हणून चट्टोपाध्याय गोसलाकडे बघतात. त्यांचे असे मत आहे की, येऊ घातलेल्या वर्गीय समाजाकडून टोळी प्रजासत्ताकाच्या पराभवाच्या अटळपणातून निराशेला जन्म दिला होता. परंतु हा काही प्राचीन साम्यवादाचा काळ नव्हता आणि *गणसंघ* हे खऱ्या अर्थाने टोळी स्वरूपाचे

किंवा समतावादी नव्हते. त्यामुळे आजीविकांनी बौद्ध व जैनांनी आवश्यक मानलेली नैतिक जबाबदारी टाळली होती. त्यांनी नाचगाण्याचा अंतर्भाव करून त्यांच्या वैराग्यवृत्तीत खरोखरीच बदल केला असण्याची शक्यता आहे.

अजित केसकंबली आणि पकुधा कच्चायन हे दोन गुरू आधिभौतिकवादी वाटतात. अजिता आत्मा आणि मृत्युपश्चात जीवन दोहोंची शक्यता नाकारतो.

> *हे राजा, भिक्षा, बळी, आहुती असे काहीच नसते. चांगल्या किंवा वाईट कृत्यांचा परिणाम असा काहीच नसतो. या जगात तपस्वी किंवा उच्चस्थानी पोहोचलेले ब्राह्मण असे कुणी नसतात. मनुष्य चार मूलभूत घटकांपासून बनलेला आहे. जेव्हा तो मरतो तेव्हा त्याच्यातील मृण्मय पृथ्वीकडे परत जाते. जल पाण्याकडे परत जाते. उष्णता अग्नीकडे परत जाते. वायूसम जे आहे ते हवेत परत जाते आणि त्याच्या शक्ती अवकाशात जातात.*

पकुधा कच्चायन हा काहीसा 'परमाणुवादी' वाटतो. तो अशा आत्म्याची कल्पना करतो, जो भौतिक जगावर परिणाम करत नाही आणि ज्याच्यावर भौतिक जगाचा परिणाम होत नाही.

> *हे राजा, सात गोष्टी कधीही बनवता येत नाहीत वा बनवून घेता येत नाहीत. त्या हलत नाहीत आणि बदलतही नाहीत. त्या एकावर एक बसत नाहीत वा सुकर करण्यासाठी किंवा दुष्कर करण्यासाठी कशाचा आधार घेत नाहीत. या सात गोष्टी कोणत्या? चार मूलभूत तत्त्वे – पृथ्वी, पाणी, अग्नी, हवा. पुढच्या दोन म्हणजे सुलभता व वेदना आणि सातवी म्हणजे आत्मा. त्यामुळे मारणारा असा कुणीच नाही आणि मारण्याचे कारणही नाही. ऐकणारा कुणी नाही, बोलणारा कुणी नाही. ज्ञानी किंवा ज्ञान सांगणारा कुणी नाही. जेव्हा धारदार तलवारीने कुणी कुणाच्या मस्तकाचे दोन तुकडे करतो, तेव्हा कुणी कुणाला जीवनापासून वंचित करत नसतो. ती तलवार फक्त सात मूलभूत घटकांदरम्यानच्या जागेत घुसलेली असते.*

देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय यांच्या प्राचीन भारतीय भौतिकतावादाच्या अभ्यासानुसार तंत्र, लोकायत आणि सुरुवातीच्या काळातील सांख्य ही अधिभौतिकवादाचीच

विविध रूपे होती; परंतु त्यांचे मूळ ग्रंथ मात्र उपलब्ध नाहीत. तसेच बौद्ध किंवा ब्राह्मणी साहित्यात त्यांच्याविषयीची काही मांडणीही नाही. तांत्रिक परंपरा या फार प्राचीन होत्या. त्यांचा पाया प्राचीन टोळी सामुदायिकतेत आणि प्रारंभीच्या शेतीशी जोडलेल्या काही विधींमध्ये आणि त्यातील स्त्रियांच्या भूमिकेमध्ये असू शकतो. त्यांनी मानवी शरीराला विश्वरूपात बघितले. स्त्री-पुरुष समागम हा जीवनाचा भाग आहे, असे या परंपरांनुसार मानले जाई. मातीची सुपीकतादेखील त्याच्यावर अवलंबून आहे अशी त्यांची धारणा होती (चट्टोपाध्याय १९८१). परंतु या परंपरा विखुरलेल्या होत्या आणि त्यांना लेखी तात्त्विक स्वरूप मिळाले नव्हते.

प्रारंभीच्या भौतिकवादाचे सर्वात सुस्पष्ट स्वरूप म्हणजे 'लोकायत' ही परंपरा. पाली आणि संस्कृत दोन्ही भाषांमध्ये 'लोक'चा अर्थ 'जग' असा होतो. त्याला पुढे 'जनता' असा अर्थ प्राप्त झाला. (भारतीय भाषांमध्ये आज हाच अर्थ रूढ आहे.) अस्तित्वात असलेले अनुभवजन्य जग ही सगळ्यांची बेरीज आहे ही लोकायतिकांची दृष्टी होती. लोकायत परंपरेचा संस्थापक बृहस्पती होता असे म्हटले जाते. संस्कृत साहित्यात तो देवांचा गुरू मानला गेला आहे, पण ते राक्षसांची दिशाभूल करण्यासाठी त्यांना आधिभौतिकवाद शिकवण्याच्या अटीवर. हा विरोधाभास असे दर्शवतो की, एक ज्ञानी मनुष्य अस्तित्वात होता ज्याचे मूळ तत्त्वज्ञान ब्राह्मणी सनातनवादात बसू शकले नाही. पण तो इतिहासामध्ये इतक्या मागच्या, अंधुक अशा टप्प्यांवर होता की, त्याच्या म्हणण्याचा विपर्यास करून त्याला सोयीस्करपणे आपलेसे करून घेता आले (तत्रैवः १२६-२८).[५]

लोकायत परंपरेतील लोक पूर्णपणे 'भौतिकतावादी' आणि 'अज्ञेयवादी' होते. ते अनुभवजन्य तर्कशास्त्राचा वापर करीत. अनुमानाची काहीएक भूमिका असते हे त्यांना मान्य नव्हते. कारण त्यांच्या मते, अपवाद कायमच असू

---

[५] महात्मा फुले त्यांच्या *सार्वजनिक सत्यधर्म पुस्तक* (१८९१) या ग्रंथात बृहस्पतीच्या एका वचनाचा दाखला देतात. वेद हे चोरांनी निर्माण केले आहेत असे बृहस्पती म्हणतो. प्रकरण ८ पाहावे.

शकतात. अनुभवता येऊ शकत नाही किंवा सिद्ध करता येत नाही, असे काहीही त्यांना मान्य नव्हते. 'आत्मा' या संकल्पनेला त्यामुळेच त्यांचा विरोध होता. ते सुलभीकरण केलेल्या भौतिकवादाचे पुरस्कर्ते होते. पृथ्वी, पाणी, अग्नी आणि वायू हे त्यांच्या दृष्टीने अस्तित्वाचे मूलभूत घटक होते आणि शरीराच्या भौतिक रचनेचा परिणाम म्हणजे चेतना होती, जी शरीराबरोबरच नष्ट होते. त्यांच्यातील सर्वात प्रसिद्ध गुरू म्हणजे 'चार्वाक'. महाभारतातील कथेमध्ये युद्धाच्या अखेरीस, संहाराचा विरोध करण्यासाठी, चार्वाक सभेपुढे येतो. आपल्या नातलंगाना मारणे हे सर्वात मोठे पाप आहे असे म्हणतो (तत्रैवः ३३-३५). लोकायत तत्त्वज्ञानाची 'सुखवादी' म्हणून समीक्षा झाली आहे, पण ती विरोधकांनी केलेली निंदा आहे. लोकायत परंपरा ही 'निसर्गविद्ये'शी जोडलेली असल्याचा उल्लेख नंतरच्या बौद्ध साहित्यात दिसून येतो. (ऱ्हीस-डेव्हिड्स, *'कुटदंत सुत्त'* ची ओळख, *दीघ निकाय* I,२०००ः १६६) तसेच ब्राह्मणी ज्ञानाचा एक वंद्य भाग म्हणून ही परंपरा स्वीकारलेली दिसते. कदाचित लोकायतांचा मूळ भौतिकतावाद हा नैसर्गिक विज्ञान परंपरेला जन्म द्यायला सहाय्यक ठरला असेल.

कपिलमुनींनी स्थापित केलेली सांख्य व्यवस्था[६] 'द्वैतवादी' तत्त्वज्ञान म्हणून ओळखली जाते. या परंपरेत प्रकृती (भौतिक तत्त्व, जे स्त्री तत्त्व आहे) - जी ऊर्जेचे प्रतिनिधित्व करते आणि जी कृतिशील आहे आणि पुरुष (चेतनेचे तत्त्व, पुरुष तत्त्व) जो निष्क्रिय आहे - या दोघांना जोडले गेले आहे. सांख्यांच्या 'अभिजात' मांडणीत (ब्राह्मणी परंपरेला मान्य होईल अशा रूपात), अनुभवजन्य व भौतिक जग आणि त्याचा ज्ञाता-पुरुष यांच्यातील द्वैत मानले गेले आहे. आणि पुरुषाची बंधनातून मुक्ती हे ध्येय मानले गेले आहे. (*एनसायक्लोपीडिया ब्रिटानिका* २००१, *सांख्यकारिका* या ग्रंथावरील चर्चेसाठी पहा, नटराजन, २००१) यातील 'सनातनीपणा' देखील मर्यादित

---

[६] चट्टोपाध्याय यांचे असेही मत आहे की मूळ नाव 'कपिला' असे असावे. म्हणजे हा ऋषी पुरुष नसून स्त्री होती, आणि तो किंवा ती ईशान्येकडून आले होते. तसेही प्राचीन काळापासून या भागात मातृसत्ताक कुटुंबपद्धती आणि तंत्रमार्ग या दोन्हीचाही पगडा होता (चट्टोपाध्याय १९८१ः ३८०-८२).

होता. कारण 'पुरुष' ब्राह्मणी 'आत्म्या'चे प्रतिनिधित्व करत असला तरी, ते नानाविध आहेत अशीच कल्पना होती. सर्वव्यापी असा एकच आत्मा, एकच तत्त्व नव्हते आणि भौतिक जगावर प्रभाव टाकण्याइतपत ते सक्षम नव्हते. वेदांच्या आणि ब्राह्मणांच्या अधिकाराला दिलेल्या जुजबी स्वीकृतीमुळे व्यवस्थेचे अंतिम सनातनीपण वाचले होते.

मात्र चट्टोपाध्याय यांचे असे मत आहे की, सांख्यांचे मूळ स्वरूप हे पूर्णपणे जडवादी होते. *प्रकृती* किंवा जड तत्त्वासाठीची दुसरी संज्ञा म्हणजे *प्रधान* – ज्याचा अर्थ 'प्राथमिक' असा होतो. त्यांच्या मते *प्रकृती* किंवा 'जड वस्तू' हे मूळ होते आणि 'जड वस्तू' हे पहिले कारण आहे हे व्यवस्थेचे गृहीतक होते. पुढे मग जडाच्या 'स्वभावा'नुसार किंवा त्याच्या अंगभूत गुणधर्मानुसार उत्क्रांती होत गेली. 'पुरुष' हे मूलतः नानाविध होते आणि ते कारणात्मकदृष्ट्या परिणामकारक नव्हते आणि त्यामुळेच अप्रासंगिक होते. *'अव्यक्ता'* कडून *'व्यक्ता'* कडे झालेली प्रकृतीची उत्क्रांती चेतनेला किंवा पुरुषांना जन्म देणारीही होती. या व्यवस्थेच्या सर्व विवेचनांमध्ये *सत्त्व, राजस, तामस* हे तीन गुण मूळ जड वस्तूचे भाग म्हणून सांगण्यात आले आहेत. याशिवाय २४ विशेष घटकांची एक शृंखला, तसेच जगाचे चार पैलू आणि विविध संवेदनांचे विषय यांचेही विवेचन केले गेले आहे. २५वा घटक म्हणून *पुरुष* नंतर यात समाविष्ट करण्यात आला आणि त्याच्याही नंतर सर्वव्यापी आत्मा किंवा सर्वोच्च अस्तित्व २६वा घटक म्हणून आला (चट्टोपाध्याय १९८१: ३७६–४००). २४ घटकांसह असलेल्या व्यवस्थेचे वर्णन जडवादीच असेल. त्यामुळे बुद्धाच्या काळातील बौद्ध तत्वज्ञ–लेखक अस्वघोष याने त्याचे 'अधिक अभिजात सांख्य' असे वर्णन केले (*अस्वघोष* १९३६ : १६६–७९). अजिता केसकांबली आणि पकुधा कच्चायन या दोघांनीही भौतिक जगापासून वेगळा असलेला 'स्व' नाकारला आहे.

'पुरुषांना' द्वैत व्यवस्थेचा स्वतंत्ररित्या अस्तित्वात असलेला भाग मानणे ही मुळात वेदान्ती अध्यात्माशी केलेली तडजोड होती. पण हीदेखील पुरेशी तडजोड नव्हती. श्वेताश्वेतर उपनिषदात परमेश्वराला *प्रकृती–पुरुष* या दोन तत्त्वांच्या वर असलेले तिसरे तत्त्व म्हणून गृहीत धरण्यात आले आहे.

मुख्य जड वस्तू नष्ट होणारी आहे, ग्रहण करणारा अमर्त्य, अविनाशी आहे.
नाशवंत आणि स्व–दोघांवर एका परमेश्वराची सत्ता आहे.
त्याच्या ध्यानाने, अभ्यासाने,
त्याच्या अस्तित्वाने (तत्त्वाने), अंतिमतः माया थांबते. (१,१०)

'व्हॅलरी रोबक' यांनी केलेला हा अनुवाद सांख्यांवरील तिहेरी हल्ला दर्शवतो. अमर्त्य अशा 'स्व'च्या विरुद्ध मुख्य जड वस्तू 'नाशवंत' म्हटली जाते. 'स्व'ची नानाविधता दुर्लक्षिली जाते आणि दोघांपेक्षाही श्रेष्ठ असे 'सर्वोच्च, अंतिम अस्तित्व' आहे, असे घोषित केले जाते.

उपनिषदे, महाकाव्ये, मनुस्मृती आणि अर्थशास्त्रासारखे ब्राह्मणी सामाजिक साहित्य लिहिले जात होते त्या काळात बौद्धधम्म, जैन विचार, लोकायत आणि सांख्य या काही प्रभावी तात्त्विक–धार्मिक परंपरा होत्या हे स्पष्टपणे दिसून येते. परंतु लोकायत आणि सांख्य परंपरा या पुढील काळात संस्थात्मक रूपात टिकल्या नाहीत. संस्कृत साहित्याच्या संदर्भांच्या आधारे जर आपण बौद्धधम्म समजून घेण्याची कल्पना केली तर, 'लोकायत आणि सांख्यांनी नक्की काय शिकवले, बृहस्पती व कपिलमुनी या दोन ज्ञानी व्यक्ती नक्की कोण होत्या?' हे समजण्यातली अडचण लक्षात येईल. सांख्य तत्त्वज्ञानाला द्वैतवादात रूपांतरित करून आणि आध्यात्मिक 'पुरुषां'वर भर देऊन सांख्य तत्त्वज्ञानाचा विपर्यास होऊ शकतो. लोकायत तत्त्वज्ञानाचाही विपर्यास होऊन त्याला ऐतिहासिकतेच्या अडगळीत टाकून दिले जाऊ शकते; आणि खूप आधीच्या काळातील असल्याने व स्वतंत्र नोंद कुठलीच नसल्याने बृहस्पतीला ब्राह्मणीधर्माचा ऐतिहासिक पूर्वज मानले जाऊ शकते. पण महावीर आणि बुद्धाच्या बाबतीत हे होऊ शकत नाही. कारण त्यांनी दीर्घकाळ अस्तित्वात असणारे विचारप्रवाह निर्माण केले आणि त्यांचे साहित्य जतन करणारे त्यांचे प्रवक्तेही समाजात तयार झाले.

समणांमध्ये आज टिकून राहिलेला एकमेव अ–बौद्ध धार्मिक प्रवाह म्हणजे जैन. ते दैववादाचे कडवे विरोधक होते, *क्रियावादी* होते. व्यक्तीचा आत्मा त्यांच्याकरिता प्राथमिक होता आणि त्याच्या नैतिक जबाबदारीविषयी ते आग्रही होते. ते अज्ञेयवादीही होते. सर्वव्यापी आत्मा किंवा अंतिम, सर्वोच्च

अस्तित्व त्यांना मान्य नव्हते. इतर अनेकांप्रमाणेच त्यांनीही कर्माच्या आणि कुठल्या तरी स्वरूपातील पुनर्जन्माच्या संकल्पनेपासूनच सुरुवात केली. ज्यांची हिंसा, खून, वाईट कृत्ये, वाईट कर्म आणि पुनर्जन्म ही कारणे होती आणि या चक्रातून मुक्ती, पुनर्जन्मापासून सुटका हा त्यांचा उद्देश होता. बौद्धधम्मात दिलेल्या मानसशास्त्रीय अर्थनिर्णयनांपेक्षा जैन विचारातील दृष्टिकोन खूप वेगळा आहे. जैन विचार सगळ्या प्रक्रियेकडे भौतिकतावादी नजरेने आणि शब्दशः पहातो. जैनांनी सृष्टीकडे अभिजात द्वैतवादी दृष्टीने पाहिले आहे. सृष्टीत प्रामुख्याने दोन तत्त्वे आहेत – *जीव* (जीवन किंवा आत्मा) आणि *अजीव* (सहसा याचा अनुवाद 'जड वस्तू' असा केला जातो). जीव प्रत्येक गोष्टीत आहे – दगडांपासून ते मनुष्य, इतर प्राणी आणि परमेश्वरापर्यंत. प्रत्येक जीव दुसऱ्यांपासून चिरंतन काळासाठी विभक्त आहे. गुणवत्तेचे स्थानांतर शक्य नाही. जन्माच्या चक्रापासून सुटका किंवा मोक्ष हा प्रत्येक जिवाला वेदनादायी पद्धतीने जिंकून घ्यावा लागतो. याअर्थी जैन दृढ व्यक्तिवादी होते. संपूर्ण समण परंपराच काही अंशी व्यक्तिवादी होती. आत्मा आणि जड वस्तू किंवा जीव आणि अजीव एकमेकांशी बांधलेले होते, एकमेकांत मिसळलेले होते. कर्म हेदेखील एक प्रकारचे हलके जड द्रव्यच होते, जे आत्म्याला चिकटून होते. वाईट कर्मावर काम करून कर्म आणि पुनर्जन्मापासून सुटका मिळू शकत होती. एका जन्मातून दुसऱ्या जन्मात जायच्या प्रक्रियेचा हा भाग होता. संन्यास आणि तपस्या या मार्गाने ही प्रक्रिया जलद होऊ शकत होती (सांगवे १९९७: १८–५७).

जैन टोकाचे अहिंसक होते. इतके की एखादा कीटक चुकून मारला जाऊ नये म्हणून ते तोंडाभोवती कापड गुंडाळत. ते ब्रह्मचर्य पाळत आणि कठोर तपस्या करीत. खाणे–पिणे सोडून देऊन विधिपूर्वक केलेली आत्महत्या हा धर्मनिष्ठ जैन व्यक्तीचा जीवन संपवायचा स्वतःहून निवडलेला मार्ग होता.

यातील बहुतेक सर्व पुढील काळात मध्यपूर्वेत आणि युरोपीय समाजात पसरलेल्या द्वैतवादाशी साधर्म्य सांगते. जैन तत्त्वज्ञानातील द्वैतवादी विचार साधारण त्याच काळातील इराणमधील झोराष्ट्रीयन सुधारणांमध्येही दिसतात. फक्त तिथे त्यांनी ईश्वर (अहुरा माझदा) आणि एक वाईट असे अंतिम, सर्वोच्च अस्तित्व यावर भर दिला होता. जैनांनी मात्र सर्वोच्च ईश्वराचे अस्तित्व अमान्य केले होते.

जैन परंपरेमध्ये ऐतिहासिकदृष्ट्या महत्त्वाचे असे ज्ञानी पुरुष होऊन गेले आहेत. बुद्धाच्या काळातील या परंपरेतील सर्वात प्रसिद्ध गुरू म्हणजे भगवान महावीर. जैन असे मानत की तीर्थंकरांच्या मालेतील २४ वे तीर्थंकर महावीर–सिंधू संस्कृतीकडे परत जाणारा एकमेव तीर्थंकर होता. त्याच्या आधी, साधारण ख्रिस्तपूर्व नवव्या शतकाच्या अखेरीस पार्श्वनाथ या ऐतिहासिक व्यक्तीची नोंद सापडते. बौद्धधम्म आणि उपनिषदांच्याही आधीचा हा काळ आहे. पार्श्वनाथाने स्त्री–पुरुषांना एकत्र करून त्यांची गटात विभागणी केल्याचे दिसते. काही गट संन्याशांचे होते. (यात *मुनी* किंवा *साधू* आणि *साध्वी* असत) आणि काही गट अनुयायांचे (*श्रावक* आणि *श्राविका*) असत. यातून एक पक्की संघटनात्मक रचना उभी राहिली जी काहींच्या मते जैनांना आजवर टिकून राहायला साहय्यभूत ठरली. (सांगवे १९९७ः २ पुढील काळातील जैन पुरुषी अहंकाराने ग्रस्त होते) जैन विचाराने आपल्या अनुयायांना सांसारिक आयुष्यातून बाजूला होण्यास सांगितले. कारण सांसारिक आयुष्यात कुठल्या ना कुठल्या प्रकारची हिंसा अटळ होती. जैन विचाराने सांसारिक लोकांकरिता जी नैतिकता सांगितली ती संन्याशांकरिता सांगितलेल्या नैतिकतेची शिथिल आवृत्ती होती.

अशा विविध प्रकारच्या विचारप्रवाह असलेले ख्रिस्तपूर्व पहिले सहस्रक हे एक विलक्षण सहस्रक होते. या काळात विविध प्रश्न उपस्थित करत, त्यांची उत्तरे शोधण्यासाठी भटकणारे तत्त्वज्ञ दिसतात आणि सर्व प्रकारच्या संकल्पना, सिद्धान्त मुक्तपणे मांडले जाताना दिसतात. हा काळ फक्त आर्थिक वाढीचा नव्हता तर, बौद्धिक सामर्थ्याचाही होता. परंतु याच काळात सर्व प्रकारच्या विकास आणि सामर्थ्याला विरोधी अशा ब्राह्मणी तत्त्वज्ञानाचीही मांडणी केली गेली. त्यांनी बुद्धाच्या हस्तक्षेपाला पार्श्वभूमी उपलब्ध करून दिली असल्याने ब्राह्मणी तत्त्वज्ञानाची चिकित्सा करणे महत्त्वाचे ठरते.

ब्राह्मणांचे ‘स्वनिर्माण’

भारतीय ब्राह्मण अनेक शतकांच्या प्रवासात ज्याप्रकारे उत्क्रांत झाले आहेत ते बघता असे लक्षात येते की, कुठल्याही समाजाने निर्माण केलेल्या

अभिजनवर्गांपैकी भारतीय ब्राह्मण विशेष आहेत. स्वतःची मुळे ते वैदिक काळापर्यंत नेतात. या काळात ते बळीच्या विधीचे पुरोहित म्हणून काम करीत. ख्रिस्तपूर्व पहिल्या सहस्रकाच्या मध्यावरील समाजात ते बुद्धिजिवी पुरोहित आणि वेद धारण करणारे या रूपात समोर येतात. वैदिक लढवय्यांचे वंशज म्हणून खत्तियांकडे (क्षत्रियांकडे) बघता येत नाही तसेच वैदिक पुरोहितांचे वंशज किंवा *राजन्य* म्हणून ब्राह्मणांकडे बघणे चुकीचे होईल. दोघांनीही आपल्या शुद्ध कुळाची ग्वाही दिली आहे; पण मुळात तो स्वार्थासाठी पौराणिकतेचा आश्रय घेण्याचा प्रकार आहे.

थापर यांच्या मते, मूळचे अनार्य ब्राह्मण अगस्त्य आणि वसिष्ठ यांसारख्या ऋषींसंबंधीच्या कथांमध्ये दिसतात. 'घटात जन्मलेले' अगस्त्य आणि वसिष्ठ *दासीपुत्र* आणि 'गुलामाचा मुलगा' म्हणून वर्णिलेल्या एका ऋग्वेदकालीन भविष्यवेत्त्यापासून जन्माला आले असल्याचे मानले जाते. (थापर १९८४: ५२) काही पाली ग्रंथ उदाहरणार्थ, *अंबथ सुत्तांत* (प्रकरण ३ पहावे), असे सांगतात की, खत्तियांची अनौरस मुलेदेखील त्यात सामील केली गेली असावीत. ज्याच्या जन्माविषयी खात्री नाही, अशा एखाद्या मनुष्याला शिष्य म्हणून स्वीकारून त्याला ब्राह्मण म्हणणे हे अगदी उपनिषदातसुद्धा दिसते. उदाहरणार्थ, *छांदोग्योपनिषदात* सत्यकाम जाबालची आई त्याला सांगते, 'प्रिय मुला, तुझे कूळ माहीत नाही. मी तरुण असताना जेव्हा खूप प्रवास केला होता, तेव्हा तू मला प्राप्त झालास (*उपनिषदे* २०००: १७४).

ब्राह्मण कोण होते? ख्रिस्तकाळातील दुसऱ्या शतकात पश्चिम भारतातील एका सातवाहन राजाचे वर्णन शिलालेखात *एककुसास एकधनुर्धरास एकसुरास एकबाह्मणास* – 'एक विशेष नियंत्रक, ज्याला कुणीच प्रतिस्पर्धी नाही असा धनुर्धर, एक सर्वोत्कृष्ट नायक आणि एक अद्वितीय ब्राह्मण' – अशा प्रकारे केलेले दिसते (मिराशीः भाग दोन ४५-४७). यात ब्राह्मण (*बाहमण*) हा शब्द जातिवाचक अर्थाने आलेला नाही तर तो एक दुःखद रचनावैशिष्ट्य वापरला गेला आहे. याच राजाने त्याच्या मुलाचा विवाह एका 'अनार्य' शक राजघराण्यात लावून दिला. सातवाहन हे मुळात देशी मराठ्यांपासूनच निर्माण झालेले होते, आणि त्यांचे त्यांच्याशी नियमित वैवाहिक संबंध येत. बुद्ध

आणि त्याच्या अनुयायांनी चारित्र्याचा मोठेपणा आणि विद्वत्ता दर्शवण्यासाठी सातत्याने ब्राह्मण किंवा ब्रह्मन्[७] हे शब्द वापरले आहेत. परंतु शब्दाच्या अर्थाविषयी साशंकता आहे हे या साहित्यातून दिसते.

बौद्धिक क्षमता, कर्मकांडातील कुशलता आणि काही प्रमाणात नैतिक योग्यता या आधारावर जे उच्च प्रतिष्ठा मिळवत त्यांना 'ब्राह्मण' ही संज्ञा लावली जाई. त्यांना वेदांचे ज्ञानी म्हणून गणले जाई. बव्हंशी ते राज घराण्यातील नसत. मात्र जातकात एका सरदाराचा उल्लेख आहे ज्याला नंतर 'ब्राह्मण' संबोधण्यात आले होते. खत्तिय आणि ब्राह्मण हे सहसा खास, वेगळे गट असत. खत्तियांनी युद्ध, शस्त्रास्त्रे यांवर आपले लक्ष केंद्रित केले होते आणि त्यांची ओळख *गणसंघा*शी जोडलेली होती. ब्राह्मणांनी स्वतःला बळी, कर्मकांड आणि बौद्धिक अभ्यासाशी जोडून घेतले होते आणि ते नव्याने निर्माण होणाऱ्या साम्राज्यांशी पुरोहित आणि सल्लागार या नात्याने संबंध ठेवून होते. समणांसारखे ते संन्यासी नव्हते, गृहस्थाश्रमी होते आणि त्यांचे बौद्धिक व कर्मकांडाशी संबंधित ज्ञान हे भौतिक जगाच्या आस्थाविषयांना वाहिलेले होते.

आंबेडकरांनी त्यांच्या कोलंबिया विद्यापीठातील वास्तव्यात 'भारतातील जातीः त्यांची यंत्रणा, उत्पत्ती आणि विकास' या शीर्षकाचा एक निबंध लिहिला होता. यात त्यांनी अशी मांडणी केली होती की, जात एका 'बंदिस्त वर्गा'चे प्रतिनिधित्व करते. जातीमध्येच विवाह करण्याचे बंधन या वर्गावर आहे. हे बंदिस्तपण मुळात ब्राह्मणांकडूनच सुरू झाले (आंबेडकर १९७९ः १५). यात तथ्य दिसते. वर्णाधारित समाजरचना गृहीत धरून ब्राह्मणांनी स्वतःला 'जात' म्हणून एकत्र बांधणे सुरू केले. ख्रिस्तपूर्व पहिल्या सहस्रकात ही प्रक्रिया सुरू होती, असे म्हणता येते. मी ज्याला ब्राह्मणांचे 'स्वनिर्माण' म्हटले आहे त्या प्रक्रियेचा हा भाग होता. जन्माधारित श्रेष्ठत्वाचा मुद्दा मांडला जात होता आणि तो प्रत्यक्षातही उतरवला जात होता.

---

[७] त्यांनी नक्की कोणता शब्द वापरला ते आपल्यालाही माहीत नाहीः *धम्मपद* #३८८ पाहावे.

बऱ्याच बौद्ध ग्रंथांतून ब्राह्मणांमध्ये आपसात सुरू असलेला वाद दर्शवण्यात आला आहे. स्वतःला आनुवंशिकरित्या बंदिस्त असलेला समूह समजावे की नाही, याविषयीचा हा वाद आहे. *वसेथ्थसुत्त* (*सुत्त निपात*) दोन तरुण ब्राह्मणांच्या वादानेच सुरू होते. एकाचे नाव वसेथ्थ आणि दुसऱ्याचे भारद्वाज (दोन्हीही उच्च कुळांची नावे आहेत.) भारद्वाज म्हणतो की, 'सात सलग पिढ्यांपर्यंत दोन्ही बाजूंनी शुद्ध संबंधांतून 'ब्राह्मण' तयार झाला.वसेथ्थ म्हणतो की, ब्राह्मण गुण आणि नैतिक वर्तणुकीतून तयार झाला. पाली ग्रंथांमधून ब्राह्मणांच्या मोठ्या प्रमाणातील रूपांतरांबद्दल जाहीरपणे लिहिले गेले आहे. त्याची डावपेचात्मक कारणे असू शकतात. परंतु बरेच ब्राह्मण बुद्धाचा शोध घेत होते (आणि उपनिषदातील कथांप्रमाणे इतर ब्राह्मण राजांकडे गेले) ही वस्तुस्थिती आहे. ब्राह्मणांमध्ये बऱ्याच अंशी खुलेपणा आणि कलहाची वृत्ती दोन्हीही होते, याकडे ही गोष्ट निर्देश करते. बौद्धांनी ब्राह्मणांच्या वादात हस्तक्षेप करून 'ब्राह्मण' ही आनुवंशिक संज्ञा नाही, तर ब्राह्मण हा गुण आणि नैतिक आचरणातून तयार होतो, जन्माने नाही असे सांगितले. परंतु हा प्रयत्न फसला आणि फक्त ब्राह्मणांचा सामाजिक समूहच नव्हे तर 'ब्राह्मणी धर्म' अस्तित्वात आला.

आपला 'जन्मसिद्ध अधिकार' आणि शुद्ध वंश आग्रहाने मांडायच्या प्रक्रियेत ब्राह्मणांनी अर्थातच स्थलांतर आणि त्यांच्या स्वतःच्या कौटुंबिक पार्श्वभूमीतील अनियमितता या बाबींकडे दुर्लक्ष केले. अभिजन वर्गाकडून हे सर्वत्रच झालेले दिसते. ब्राह्मणांच्या चारित्र्याचा भाग असलेले 'नैतिक वर्तन' ब्राह्मणी साहित्यात कर्मकांडात्मक आणि नैतिक अशा दोन्ही रूपात मांडले गेले आहे. यात जातीविशिष्ट कर्तव्ये पार पाडणे आणि कर्मकांडे-विधी करणे यांचा समावेश होतो. जातिव्यवस्थेला चिकटून राहणे हा नीतिशास्त्राचा भाग होता. शुद्धतादेखील जडवादी परिभाषेतच पाहिली गेली. ब्राह्मण संन्यासी न होता गृहस्थच राहिले. पण हे करत असताना त्यांनी भौतिक जगताच्या 'प्रदूषणांपासून' (हिंसा, मृत्यू इ.) स्वतःची सुटका करून घेतली. याचा अर्थ असा होता की, समाजव्यवस्थेत इतर गटांनी (क्षत्रिय, शूद्र आणि स्त्रिया) भौतिक उत्पादनाचे मृत्यूसंबंधीचे पैलू आणि हिंसा याबाबत जबाबदारी उचलणे

क्रमप्राप्त होते. द्युमाँ प्रतिपादन करतो त्याप्रमाणे याचा अर्थ असा होता की, व्यवस्थेसाठी अधिकारांची उतरंड आवश्यक होती आणि ब्राह्मणांची सर्वोच्च स्थानावरील शुद्धता तळातल्या अस्पृश्यांच्या अशुद्धतेशी बरोबरी साधणारी होती (द्युमाँ १९८८).

याच वेळी ब्राह्मणांनी आपण मूळ आर्य वैदिक आहोत असे प्रतिपादन केले, वेदांना त्यांच्या पवित्र ग्रंथाचे स्थान दिले आणि कर्मकांडे, पौरोहित्य चालू ठेवले. एक सामाजिक गट म्हणून स्वतःकडे मानाचे स्थान घेत त्यांनी समाजातील इतर वर्गांकडे विविध समाजिक कार्यांच्या दृष्टीने पाहायला सुरुवात केली. पुरुषसुक्तामधील वर्णांची दैवी निर्मिती ही या प्रक्रियेची सुरुवात होती. ऋग्वेदामध्ये *पुरुषसूक्त* मागाहून समाविष्ट झाले, असे मानले जाते.

> *जेव्हा त्यांनी पुरुषाचे विभाजन केले तेव्हा त्यांनी किती भागात त्याची रचना केली? त्याच्या तोंडापासून ब्राह्मण झाला, हातापासून क्षत्रिय, दोन मांड्यांपासून वैश्य आणि दोन पायांपासून शूद्र जन्मास आला (ऋग्वेद* १०.९०.११-१२).

पुढची पायरी होती ती कर्म/पुनर्जन्माच्या संकल्पनेचा वापर करून व्यक्तींच्या जन्माचे अर्थनिर्णयन करणे आणि वर्तनाच्या आधारावर त्यांची चार वर्णांत विभागणी करणे. हे *छांदोग्योपनिषदात* पाहता येतेः ‘जे या जन्मात चांगले, आनंददायी वर्तन करतात त्यांना चांगली, आनंददायी कूस लवकर लाभेलः ब्राह्मण, क्षत्रिय किंवा वैश्य स्त्रीची कूस; पण ज्यांचे इथले वर्तन वाईट असेल त्यांना तशीच वाईट कूस मिळेल- कुत्र्याची, डुकराची किंवा चांडाळाची कूस (५.१०.७) चार्तुवर्ण्याची व्यवस्था प्रस्थापित होण्याआधी काही काळ गेला हे या सूत्रीकरणातून दिसते. बुद्धाच्या काळात चातुर्वर्ण्यव्यवस्था माहीत होती, परंतु त्यावेळी या व्यवस्थेतून सामाजिक वास्तव प्रतीत होत नव्हते.

ख्रिस्तकाळाच्या सुरुवातीच्या शतकाच्या प्रारंभी *धर्मशास्त्रे* लिहिणाऱ्यांनी चातुर्वर्ण्य व्यवस्थेवर विवेचन केलेले दिसते. यातील सर्वात प्रसिद्ध विवेचन म्हणजे *मनुस्मृती.* जे लोक ‘हलकी’ कामे करत होते, त्या टोळी गटांना वर्णव्यवस्थेत सामील करून घेतले जात होते. ब्राह्मणी वर्चस्व न मानणारे

सरहद्द प्रांतातील जे लोक होते, त्या सर्वांना कमी प्रतीचे मानले गेले. किंवा दोन वेगळ्या वर्णांच्या स्त्री-पुरुषांपासून झालेले म्हणून जातिबाह्य मानले गेले. *प्रतिलोम* संबंधातून जन्मलेले सर्वात खालचे मानले गेले. या संबंधात आईचा वर्ण पित्याच्या वर्णाहून श्रेष्ठ असे. अशा मिश्र गटांना द्विजांनी निंदनीय मानलेल्या कामावर आपली गुजराण करावी लागे. असे पहिले आठ मिश्रगट पुढीलप्रमाणेः- (१) अंबस्थ (वैश्य आई, ब्राह्मण वडील)ः हे वैद्यकीय उपचाराने आजार बरा करणारे होते. (२) निषाद (शूद्र आई, ब्राह्मण वडील)ः हे शिकारी किंवा मच्छिमार होते. (३) उग्र (शूद्र आई, क्षत्रिय वडील) आणि क्षात्र (क्षत्रिय आई, शूद्र वडील)ः या दोघांनीही 'बिळात राहणाऱ्या प्राण्यांना पकडून व मारून' जगणे अपेक्षित होते. (४) सूत (ब्राह्मण आई, क्षत्रिय वडील)ः हे सारथी किंवा घोड्याचे व्यवस्थापक होते. (५) मगध (क्षत्रिय आई, वैश्य वडील)ः हे व्यापारी होते. (६) वैदेह (ब्राह्मण आई, वैश्य वडील)ः यांच्याबातीत एक अजब गोष्ट होती. यांनी 'स्त्रियांकरिता कामे करून' आपली गुजराण करणे अपेक्षित होते. (७) अयोगव (वैश्य आई, शूद्र वडील)ः हे सुतारकाम करीत. (८) चांडाळ (ब्राह्मण आई, शूद्र वडील)ः हा शेवटचा गट सर्वात खालचा होता आणि किमान एका सहस्रकापर्यंत हा गट अस्पृश्यतेचे उदाहरण बनून राहिला. यांना कुठलाच व्यवसाय सांगितला नव्हता (*मनुस्मृती* १०ः ८-२६,४५). या व्यतिरिक्त *मनुस्मृती* वरील गटांच्या मिश्रणातून तयार झालेल्या १७ जातींचा उल्लेख करते. यात उग्र आई आणि क्षात्र वडील यांच्यापासून झालेल्या 'सोपक' या जातीचा समावेश आहे. या खालच्या जातींबद्दल मनुस्मृती सांगते की या जातींनी -

> *टेकडीजवळ रहावे, झाडे आणि स्मशानभूमीजवळ, पर्वतांवर आणि उपवनात रहावे. आपली ओळख पटेल अशा रीतीने रहावे आणि आपल्या नैसर्गिक उद्योगांवर आपली गुजराण करावी. चांडाळ आणि सोपकांची घरे मात्र गावाच्या बाहेर असावीत. त्यांनी टाकून दिलेली भांडी वापरावीत. कुत्री आणि गाढवे ही त्यांची संपत्ती असावी. मृतदेहाचे कपडे त्यांनी वापरावेत आणि तुटलेल्या भांड्यातून अन्नसेवन करावे. त्यांनी काळ्या लोखंडापासून बनलेले दागिने वापरावेत आणि सतत भटकत रहावे* (तत्रैवः ५०).

मनुस्मृती चा हा भाग बराच उशिराचा समजला जातो. (शर्मा १९५८: १९१, यांच्या मते ख्रिस्तकाळातील पाचवे शतक), पण तरीही यातून ब्राह्मणांचा जातिबाह्य लोकांविषयीचा दृष्टिकोन लक्षात येतो.

ब्राह्मण आणि क्षत्रिय जातींमध्ये जन्मलेल्या इतर लोकांना खालच्या जातीचे मानले गेले, कारण त्यांच्या वडिलांनी विविध कर्मकांडे व शपथा पूर्ण केल्या नाहीत. यात मल्ल व लिच्छवी यांसारख्या *गणसंघ* गटांचा समावेश होता, तसेच द्रविड आणि करण यांचाही समावेश होता. (कारकून आणि नोकरशहांची जात म्हणून पुढे त्यांना महत्त्व प्राप्त झाले). जे विहीत कर्मकांडे करू शकले नाहीत किंवा पुरोहितांचे ज्यांनी ऐकले नाही अशा अधःपतीत क्षत्रियांच्या मुलांमध्ये द्रविड, चोल, इराणी, चिनी, यवन (ग्रीक), शक, पौंड्रक, किरात आणि इतरांचा समावेश होता (*मनुस्मृती* १०: ३२-४१). हे सगळे समाजिक वास्तवाचे योग्य वर्णन नव्हते; पण नव्याने विकसित होणाऱ्या वर्णाश्रमाच्या परिभाषेत सामाजिक वास्तव मांडायचा प्रयत्न होता. आरंभीच्या महाकाव्यात कवी असलेले *सूत* आणि *मगध* आता खालच्या स्तरावर ढकलले गेले होते, हे नोंद घेण्यासारखे आहे. मगध आणि वैदेहिक यांचा संबंध मगध आणि विदेही या सुरुवातीच्या दोन साम्राज्यांशी जोडला जाऊ शकतो. या काळापर्यंत दिवसेंदिवस जहाल होत गेलेल्या ब्राह्मणी धर्माने मौर्य साम्राज्याकडे ब्राह्मणविरोधी धर्मांचे आश्रयस्थान म्हणून आणि पर्यायाने अधःपतित म्हणून पाहिले.

बहुतेक सर्व बहिष्कृत किंवा हीन मानले गेलेले गट सीमांवर राहणाऱ्या टोळी समूहातील होते. रामायण-महाभारतासारख्या महाकाव्यात प्रामुख्याने त्यांचा उल्लेख सापडतो. विविध उल्लेखांच्या याद्या, विविध वेळच्या कथा त्यांच्या सातत्याने खालावत गेलेल्या दर्जाकडे निर्देश करतात. उदाहरणार्थ 'निषाद' या समूहाकडे आधी एक स्वतंत्र आणि आर्यांच्या बरोबरीचा योद्ध्यांचा गट म्हणून पाहिले जात होते, पण पुढच्या काही संदर्भात त्यांचे स्थान खूप खालावलेले दिसते (ब्रॅकिंग्टन १९९७: १०१-१०५). समूहांच्या बाबतीतले असे बदलते संदर्भ त्यांच्या इतिहासाबाबत काही एक सांगतातच, पण ब्राह्मणी परंपरेमध्ये अधिकारांची उतरंड कशी आकार घेत गेली हेही सांगतात. शेती, कारागिरीचे

व्यवसाय आणि आधी महत्त्वाचे असलेले वैद्यकीय व्यवसायासारखे व्यवसाय या प्रक्रियेमध्ये हीनत्वाकडे गेले.

वर्णव्यवस्थेचा अर्थ स्पष्ट करताना ब्राह्मणांनी स्वतःसाठी कठोर प्रशिक्षण व शिस्तीची परंपरा तयार केली. यात वेदाभ्यास, पुरोहितांनी करावयाची कर्मकांडे, अनेक प्रकारच्या अन्नपदार्थांपासून दूर राहणे आणि स्वतःची शुद्धता टिकवण्यासाठी काही विशिष्ट पद्धती अंगिकारणे या सगळ्याचा समावेश होता. ऐहिक जीवनातील 'हीनत्वा'कडे नेणाऱ्या काही गोष्टी, सर्व अधिभौतिक गोष्टी टाळणे हे यासाठी गरजेचे होते. शाकाहार हा याचा एक महत्त्वाचा भाग होता. वास्तविक वेदकाळातील सोमरस व मांसभक्षण या त्यांच्या आवडीच्या गोष्टी होत्या. 'सोवळ्याओवळ्या' बाबत ब्राह्मणांचा हा आग्रह त्यांच्या ओळखीचा एक महत्त्वाचा भाग बनला. तो समाजाच्या इतर भागांच्या कष्टावर व सेवांवर आधारलेला होता; पण एक विशेष प्रकारची गूढता तयार व्हायला त्याने मदत केली.

ब्राह्मणी धर्माचे तत्त्वज्ञान आणि धर्म

ख्रिस्तपूर्व पहिल्या सहस्रकाच्या मध्यापर्यंत जुन्या वैदिक धर्म बदलण्याची गरज स्पष्ट झाली होती. मेंढपाळ समाजासाठी बळीची पद्धत योग्य होती. अतिरिक्त उत्पादनाशी त्यांना काही देणे-घेणे नव्हते. ते सतत भटकत असत. परंतु कृषी आधारित आणि शहरी समाजासाठी मात्र ते योग्य नव्हते. कारण त्यांना उत्पादक हेतूंसाठी अतिरिक्त साठ्याची गरज होती. उदाहरणार्थ बांधकाम, व्यापार. त्यांना व्यक्तिगत आनंदासाठीही त्याची गरज होती. याचबरोबर प्राण्यांच्या हत्येविरोधात बौद्ध, जैन आणि इतर धर्मीय सातत्याने आवाज उठवत असल्याने त्याचाही परिणाम होत होता. ब्राह्मणी धर्माचा याबाबतचा प्रतिसाद वैदिक परंपरेतील बळीचे महत्त्व नाकारणे हा नव्हता, तर त्याचे नव्याने आकलन करून घेणे हा होता. बळीला संपूर्ण जीवनात एक विधिस्वरूप प्राप्त झाले. मनुष्याच्या जगण्यातील सर्व महत्त्वाच्या प्रसंगांमध्ये विविध विधींचे स्थान बळकट झाले. ब्राह्मणांनी वैदिक धर्माचा आधार घेऊन आणि वैदिक ग्रंथांवर अधिकार सांगत त्यांचा पूर्णपणे वेगळ्या मार्गांनी उपयोग करून घेतला आणि जगाचे 'विधीकरण' केले.

याला तात्त्विक आणि गूढवादी विचारांची जोड होती. परंतु समण परंपरेत जे घडले ते इथे घडले नाही. हे तत्त्वज्ञान वादाचा मुद्दा म्हणून सरदार आणि सामान्यजन यांच्यापुढे आले नाही. शहरातील चौकांतून, सभागृहांतून, शेतांतून आणि जंगलांतून यावर चर्चा झाली नाही. तर उपनिषदात दर्शविल्याप्रमाणे गुप्त विद्यादानाच्या परंपरेचा आग्रह धरला गेला. आधार आणि सेवा या प्रस्थापित समाजिक नात्याचा भाग म्हणून गुरूने शिष्याला हे विद्यादान करणे अपेक्षित होते. उपनिषदांचा शेवट बरेचदा काही ओळी दाखवून होतो. या ओळीतूनच शिकवण पुढे सरकली असे सांगितले जाते. हे काहीसे बायबलमधील वंशावळीच्या याद्यांशी समांतर जाणारे आहे!

उपनिषदातील विचार साधारण इसवीसन पूर्व ७०० ते ख्रिस्तकाळातील प्रारंभीची काही शतके या काळात (रोबक. *उपनिषदांची* ओळख, २०००: १२–१७) प्रामुख्याने व्यक्तीचा 'स्व' किंवा *आत्मन्* या संकल्पनेभोवती फिरत होता. कर्म व पुनर्जन्माच्या संरचनेमधील पुनर्जन्माच्या सर्व फेऱ्यांचा विषय म्हणून 'स्व' किंवा *'आत्मन्'* कडे बघितले जात होते. जाणवलेल्या सापेक्ष अशा 'स्व'चे रूपांतर एका वैश्विक, आदिम अस्तित्वात (जे अमूर्त, चिरंतन आहे) करणे याचा त्यात अंतर्भाव होता. *बृहदारण्यक उपनिषदात* (४.५.६) याज्ञवल्क्य ऋषी आपली पत्नी मैत्रेयी हिला जे शिकवतो ते याचे प्रसिद्ध उदाहरण आहे –

> *नवऱ्यावरच्या प्रेमामुळे नवरा प्रिय आहे असे नाही तर स्वतःवरील प्रेमामुळे नवरा प्रिय आहे. बायकोवरील प्रेमामुळे ती प्रिय आहे असे नसून स्वतःवरील प्रेमामुळे ती प्रिय आहे. मुलांवरील प्रेमामुळे ती प्रिय नाहीत, तर स्वतःवरील प्रेमामुळे ती प्रिय आहेत. .... वेदांवरील प्रेमामुळे वेद प्रिय आहेत असे नाही, तर स्वतःवरील प्रेमामुळे वेद प्रिय आहेत. मैत्रेयी, हा 'स्व' पहायला हवा, ऐकायला हवा. या 'स्व'चा विचार व्हायला हवा आणि त्याचे ध्यान व्हायला हवे. जेव्हा 'स्व' पाहिला जातो, ऐकला जातो, 'स्व'चा विचार होतो आणि त्याचे ध्यान होते, तेव्हा सर्व काही कळते.*

हा 'आत्मन्' आकारहीन, सर्व सजीवांमध्ये समान, न बदलणारा आहे असे मानले गेले. हा ब्राह्मणासारखाच होता. 'आत्मा' हे त्याचे अपुरे भाषांतर आहे. उप्रेती यांनी बौद्धधम्माचे जे विश्लेषण केले आहे त्यात त्यांनी धम्म हा नव्या व्यावसायिक युगाला अनुकूल असणाऱ्या व्यक्तिवादाच्या निर्मितीला मदत करणारा होता, असे म्हटले आहे. परंतु त्यांनी उपनिषदांकडेही अशा व्यक्तिवादाच्या विकासातील एक महत्त्वाचे पाऊल म्हणून पाहिले आहे (उप्रेती १९९७ः ८९-९८). जर असे असेल तर तो एक अमूर्त व्यक्तिवाद होता. ज्यात एका व्यक्तीला दुसऱ्या व्यक्तीशी जोडण्यासाठी कुठलाही नैतिक मार्ग उपलब्ध नव्हता. याज्ञवल्क्याच्या शिकवणुकीमध्ये *दुसऱ्या*वर अनुभवजन्य व्यक्ती म्हणून प्रेम करण्यासाठीचे कुठलेच तात्त्विक समर्थन नाही.

व्यक्तीतला हा 'मी', जो चेतनामय आहे, तो एका वैश्विक ईश्वरासारखा आहे, असे पुढे म्हटले गेले. 'आत्मन् म्हणजे ब्रह्म' अशी मांडणी होऊ लागली. विश्वाचा पसारा, विश्वातील ऋतू व त्यातील बदल, दुःख-आनंद, हे सर्व अंतिमतः या चिरंतन आत्म्याची माया आहे असे मानले गेले. कर्म व पुनर्जन्माच्या संकल्पना याचा एक भाग म्हणून स्वीकारल्या गेल्या. वर्णव्यवस्थेची तर्काधिष्ठित उपपत्ती सांगण्यासाठी त्यांचा उपयोग केला गेला. वेदांची सूक्ष्म पातळीवर कठोर समीक्षाही केली गेलेली होती, परंतु त्यांना संपूर्णतः नाकारले गेले नव्हते. तसेच उपनिषदांमध्ये असे दिसून येते की, या तात्त्विक विकासामध्ये अनेक ब्राह्मणेतरांनीही योगदान दिले होते. परंतु ब्राह्मणी वर्चस्वाला आव्हान देण्यासाठी हे कधी खुलेपणाने मान्य केले गेले नाही. ख्रिस्तपूर्व पहिल्या सहस्रकात उपनिषदांतील शिकवण मर्यादित आहे, असे म्हटले गेले. परंतु पुढे शंकराचार्यांसारख्या विचारवंतांनी उपनिषदांतील मूळ संकल्पनांवर विवेचन केले. याला 'वेदान्त' म्हटले गेले. वेदांशी असलेले जोडलेपण दाखवणे हा यामागचा उद्देश होता.

व्यक्तीतील 'मी' मध्ये अंतर्भूत असलेले चिरंतन ब्रह्म कुठल्याही वैदिक देवाशी किंवा लोकप्रिय स्थानिक दैवतांशीही जोडले जाऊ शकत होते. अस्तित्वात असलेल्या पंथांना आपल्याकडे वळवून घ्यायची ही ब्राह्मणांची क्षमता त्यांच्या पुढील ऐतिहासिक यशामागचे एक महत्त्वाचे कारण होते. शैव आणि वैष्णव हे प्रमुख पंथ म्हणजेच शैव/शक्ती किंवा पशुपती पंथ आणि

कृष्णाचा भागवत संप्रदाय यांना एका वैदिक साच्यात बसवले गेले. वास्तविक पाहता हे दोन्ही पंथ एकमेकांपासून खूप वेगळे होते. इतके की दोन सहस्रकांनंतर ते जवळजवळ दोन वेगळ्या धार्मिक परंपरांशी जोडले गेले होते.

ब्राह्मणी देवांच्या 'त्रिमूर्ती'मधील दुसरा म्हणजे विष्णू. याचे अनेक अवतार आहेत असे मानले जाते. श्रीकृष्ण हा त्याचा सर्वात प्रभावी अवतार होय. कृष्णाभोवती अनेक आख्यायिका निर्माण झाल्या. हा यादवांचा राजा होता आणि *महाभारता*मधील एका बाजूच्या भावांचा साथीदार होता. (खरोखर, एकूण समाजच कथारूप गोष्टींनी भरलेला होता. *जातककथां*मध्येही त्यातील काही सापडतात. रामायण आणि महाभारतामधील कथांची आरंभीची रूपेही यात दिसतात.) ब्राह्मणी धार्मिक ग्रंथांपैकी सर्वात प्रसिद्ध ग्रंथ म्हणजे *भगवद्गीता.* यात अर्जुनाचा सारथी असलेला कृष्ण सर्वश्रेष्ठ ईश्वर म्हणून लोकांसमोर येतो. *महाभारत* या महाकाव्यामध्येच गीतेचा अंतर्भाव केला गेला आहे.

भगवद्गीता ही सर्वांसाठी होती, फक्त अभिजनवर्गासाठी नव्हे. हा ग्रंथ म्हणजे नवीन *वर्णाश्रम धर्मावर* आधारित समाजाचे विश्वघटनाशास्त्रीय-तात्त्विक असे समर्थन होते. कुरुक्षेत्रावर युद्ध सुरू होण्यापूर्वी पांडवांचा नायक अर्जुन याच्या मनातील घालमेल आणि त्याची द्विधा मनःस्थिती ही भगवद्गीतेची पार्श्वभूमी आहे. आपल्याच नातेवाईकांच्या कत्तलीत मी कसा सहभागी होऊ असा अर्जुनाचा प्रश्न आहे. त्याला उत्तर देताना कृष्ण स्वतःचे देवत्व आणि कत्तलीचे असत्य तर जाहीर करतोच, पण *स्वधर्मा*चा पुरस्कार करीत जातीचा आदर्श पुढे ठेवतो. प्रत्येकाने आपल्या जातीचे कर्तव्य पार पाडले पाहिजे, ती प्रत्येकाची सर्वात महत्त्वाची जबाबदारी आहे, असे तो सांगतो. गीतेच्या प्रारंभी व अखेरीस, 'आपले स्वतःचे कर्तव्य पार पाडताना चुका झाल्या तरी चालेल, पण दुसऱ्याचे कर्तव्य उत्तम रीतीने पार पाडण्यापेक्षा ते चांगले' असे सांगण्यात आले आहे. आत्मनियंत्रण, निष्काम कर्म, अनासक्ती यावर भर देण्यात आला आहे, पण हे सगळे वर्णाच्या चौकटीत करणे अपेक्षित आहे.

ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य आणि शूद्र सगळ्यांची कामे वेगवेगळी आहेत.
त्यांच्या निसर्गस्वभावानुसार ही कामे ठरवून दिलेली आहेत.
शांतता, आत्मनियंत्रण, खडतर तपस्या, शुद्धता, संयम, सचोटी, सैद्धान्तिक
व प्रत्यक्ष ज्ञान, धार्मिक श्रद्धा हे ब्राह्मणांचे निसर्गदत्त काम आहे.

> *शौर्य, रुबाब, निश्चयीपणा, कौशल्य, युद्धातदेखील पळून न जाणे ही योद्ध्यांची निसर्गदत्त कामे आहेत.*
> *शेती, पशुपालन आणि व्यापार ही वैश्यांची निसर्गदत्त कामे आहेत;*
> *ज्या कामांमध्ये सेवेचा समावेश होतो ती शूद्रांची निसर्गदत्त कामे आहेत* (भाषांतरः एडगर्टन १९४४ः ८७).

सर्वव्यापी ब्राह्मणाचे 'सत्त्व' वर्ण-जातीच्या फरकांमध्ये कसे विखंडित झाले आहे हे आपल्याला इथे दिसून येते. *स्वधर्माला* अनुसरून काम करणे याचे क्षत्रियाच्या संदर्भातील उदाहरण म्हणजे युद्ध करणे. युद्ध करणे, लढणे हे वैदिक पद्धतीतील बळीचे, *यज्ञा*चे प्रतिनिधित्व करते. कुरुक्षेत्र, जिथे क्षत्रियांची कत्तल होणार आहे, ते '*धर्मक्षेत्र*' - धार्मिक कर्तव्याचे ठिकाण बनते.

स्वाभाविक अशा अनंतात विलीन होईपर्यंत आत्मा अमर आहे, असे आग्रही प्रतिपादन केले जाते. ते विश्वाप्रतीचा स्थिर-चक्राकार दृष्टिकोन आणि मनुष्याचे त्यातील स्थान कायम ठेऊ बघते. हे गीतेतून स्पष्ट होते. जीवन, सामाजिक स्थान, युद्ध, शारीरिक संबंध, अर्थार्जन हे सगळे पवित्र कर्तव्याचे भाग आहेत आणि सामाजिक जबाबदारीखेरीज व्यक्तीला कुठलीही मुक्ती अशी नाही. या जबाबदारीमध्ये व्यक्तीचे जागतिक हक्क व कर्तव्ये यांच्या आधारे काही सुधारणा करण्याचीही गरज नाही. (मग ती कुणाचीही असो - राजा, योद्धा, सावकार, शेतकरी किंवा गुलाम) सर्वांनी आपापले जग सांभाळावे, चार जातींचे जग सांभाळावे, नेमून दिलेली कामे, कर्मकांडे करावीत अशीच सगळ्यांकडून अपेक्षा होती आणि सगळ्यांना याचा आग्रह करण्यात येत असे. गीतेमध्ये कृष्णाचे हे प्रमुख वचन आहे की, जेव्हा जेव्हा संकट येईल तेव्हा तेव्हा मी अवतार घेईन. ब्राह्मणी जीवनदृष्टीमध्ये गुन्हे आणि हिंसा वाढणे म्हणजेच फक्त संकट नाही, तर बायकांनी नवऱ्यांना सोडून जाणे, वर्णसंकर होणे हेही मोठे संकट आहे. नव्याने येऊ घातलेल्या वर्गीय समाजरचनेच्या प्रश्नांवरचे ब्राह्मणी उत्तर जातीवर आधारित होते. यात व्यक्तींना संधिसाधू व्हायचे असले तरी होता येत होते, पण ते वर्णाच्या चौकटीच्या आतच, चौकटीबाहेर जाऊन नव्हे.

शिवसंप्रदायाचे देखील ब्राह्मणीकरण झाले. शिव हा वैदिक देव रुद्राशी संबंधित होता. तो त्रिमूर्तींमधला 'विध्वंसक' म्हणून ओळखला जात असे. हा पंथदेखील खूप प्राचीन होता आणि आदिशक्तीशी जोडून घेऊन 'शिव-शक्ती'संप्रदाय म्हणून तो ओळखला जात असे. बौद्धधम्माचे एक अभ्यासक रिचर्ड गॉम्ब्रिच यांच्या मते, अंगुलीमाल या परंपरेकडे निर्देश करतो. अंगुलीमाल हा एक दरोडेखोर, खुनी होता आणि तो बुद्धामुळे बदलला. अंगुलीमाल आपल्या गळ्यात मानवी बोटांची माळ घालत असे, असे म्हटले जाते. गॉम्ब्रिच म्हणतात की, शिवाच्या गळ्यातील कवड्यांच्या माळेशी याचे साधर्म्य आहे (गॉम्ब्रिच १९९७ः १३३-६३). हे सत्य असो वा असत्य, बुद्ध आणि इतरांच्या काळात हा संप्रदाय अस्तित्वात होता आणि तो ब्राह्मणी परंपरेत विलीन झाला हे खरे. शिवाच्या अनुयायांनी संन्यासी म्हणून बौद्ध, जैन आणि इतरांपासून स्वतःला वेगळे मानले होते. त्यांना केसांच्या जटा असत आणि त्यांना *'जटिल'* म्हटले जाई. दोन्ही प्रकारच्या संन्याशांना (जटा व जटाविरहित) *'मुंडकजटिल'* म्हटले जाई. ब्राह्मणी पंथाने *तपश्चर्येवर* भर दिला होता. जादुई शक्ती मिळवायचा हा एक मार्ग होता. शिव हा स्वतःच सर्वोच्च संन्यासी होता. तसेच तो सर्वात शक्तिशाली होता. *शक्ती*च्या संकल्पनेकडे ऊर्जा, निर्मिती अशा अर्थांनी पाहिले गेले होते आणि देवतांच्या पूजेशी त्याचा संबंध होता (भट्टाचार्य १९९६).

ब्राह्मणी धर्माने संन्यास आणि वैराग्य स्वीकारले असले तरी ते अनिच्छेने स्वीकारले होते. या धर्माला 'गृहस्थ' अधिक प्रिय होता. पुरोहितसुद्धा गृहस्थच होता. संन्यासाकडे अंतिम टप्पा म्हणूनच बघितले गेले होते. अभिजनांमध्ये याआधी विद्यार्थीदशा येत असे. यात मुलाने ज्ञानार्जन करणे अपेक्षित होते. पुढची पायरी गृहस्थाश्रमाची होती आणि अखेरीस त्याने जंगलात निघून जाणे अपेक्षित होते. याचा परिपाक म्हणजे सनातन ब्राह्मणी समाजव्यवस्था, वर्णाश्रम धर्म होय. चार जातींचा धर्म आणि जीवनाचा चार पायऱ्यांचा मार्ग. ज्याने (किंवा जिने) गृहस्थ म्हणून आपली जबाबदारी पार पाडलेली नाही. त्याला/तिला संन्यस्त मार्गापासून रोखण्याकडे कल होता.

निष्कर्ष

समण पंथ आणि ब्राह्मणी परंपरा हे ख्रिस्तपूर्व पहिल्या सहस्रकातील भारतीय समाजातील दोन प्रमुख संघर्षरत प्रवाह होते. त्यांचे अनेक मुद्द्यांवर संघर्ष होते. ब्राह्मणी धर्माचा पाया गृहस्थधर्मी ब्राह्मणी अभिजनांमध्ये होता. समणांचा पाया भटके संन्यासी आणि विविध जातींमधून आलेले याचक, भिकारी हा होता. ब्राह्मणी तत्त्वज्ञान गुरू-शिष्य परंपरेतून पुढे सरकत होते. या परंपरेचे स्वरूप कधीकधी सैल असले तरी सहसा ती जातीशीच जोडलेली होती. कनिष्ठ जातीचा शिष्य सहसा स्वीकारला जात नसे. ते गुप्तपणे करण्यात येई. समण गट मात्र सर्वांसाठी खुले होते आणि त्यांच्यातील तत्त्वज्ञ खुल्या चर्चेत सहभागी होत. या सर्वांनी ब्राह्मण व वेदांचे वर्चस्व नाकारले होते.

रामायणामधील शंबूकाची कथा हा संघर्ष दर्शवते. रावणाबरोबरचे युद्ध जिंकून राम परत आल्यावर अयोध्येच्या राज्यात शंबूक नावाचा एक शूद्र मनुष्य संन्यासी होऊ पहातो. त्याच्या या 'पापा'मुळे राज्यातील एक ब्राह्मण मुलगा मरतो. त्या मुलाच्या वडिलांनी तक्रार केल्यावर वर्णाश्रमाच्या कायद्याच्या आधारे राम शंबूकाचा वध करतो. बौद्ध मतानुसार समण व ब्राह्मण दोघांचाही सन्मान करणे उपेक्षित आहे. परंतु याउलट ब्राह्मणी धर्मानुसार ब्राह्मण राजांना 'चुकीच्या' जातीच्या समणांना शासन करण्यास व *पाखंडी* लोकांवर लक्ष ठेवण्यास सांगितले गेले. *अर्थशास्त्रा*च्या काळापर्यंत या संज्ञेला फार कठोर अर्थ प्राप्त झाला होता. उत्तर भारतामध्ये गुप्तांच्या काळात बौद्ध आणि मुस्लिम यांच्याविरुद्ध ही संज्ञा वापरली गेली होती (ओ'फ्लाहार्टी १९८३).

बौद्धधम्म समण परंपरेशी जोडला गेला होता आणि ब्राह्मणी धर्माच्या विरोधात तो ठामपणे उभा होता. परंतु एका वेगळ्या संदर्भात असे म्हणता येईल की, या दोन्ही प्रवाहांतून उत्तम ते स्वीकारत आणि स्वतःला या दोहोंपासून मूलतः वेगळे काढून घेऊन एक तत्त्वज्ञान आणि सामाजिक, धार्मिक परंपरा म्हणून बौद्धधम्म उदयास आला होता. बौद्ध साहित्यात समण आणि ब्राह्मण-दोघांनाही आदराने वागवले गेले आहे (ब्राह्मणांची व्याख्या मात्र कायम कर्माधारित आहे, जन्माधारित नाही); आणि हे दोन्ही शब्द 'अर्हत'शी समानार्थी म्हणून वापरले गेले आहे. 'अर्हत' म्हणजे असे

लोक ज्यांनी स्वनियंत्रण आणि करुणामय, सत्शील जगणे प्राप्त केले आहे. याचबरोबर संन्यस्त वृत्ती, पुरोहितांची कर्मकांडे यावर टीका केली गेली. संन्यास परंपरा आणि ब्राह्मणी गृहस्थधर्म याला पर्याय म्हणून भिक्खू संघ स्वतःकडे बघत होता. चिनी प्रवासी ह्युआन त्सांगसारख्या पुढच्या बौद्धांनी जैनांचे (समण परंपरेतील त्याच्या काळातील मुख्य समूह) 'पशुपती' म्हणून वर्गीकरण केले आहे. ब्राह्मणी दैवतांची पूजा करणाऱ्यांना त्याने 'इतर धर्माचे लोक' म्हटले आहे.[८]

अशा प्रकारे बौद्धधम्माला एक स्वतंत्र तात्त्विक, धार्मिक आणि सामाजिक शक्ती म्हणून स्थान मिळवून देण्यासाठी समण आणि ब्राह्मणी परंपरांनी पार्श्वभूमी तयार करून दिली.



---

[८] बील यांच्या अनुवादात एके ठिकाणी ही संज्ञा वापरलेली दिसते. इतरत्र त्यांनी 'पाखंडी' हा शब्द वापरला आहे. रोबक म्हणतात त्याप्रमाणे ख्रिस्ती धर्माचे इतर धर्मांबाबतचे पूर्वग्रह या अनुवादांमध्ये दिसतात.

२.
धम्म: बुद्धाच्या शिकवणीची मूलभूत तत्त्वे



कम्माचे नैतिकीकरण

समण आणि ब्राह्मणी परंपरांच्या धार्मिक व तात्त्विक प्रवाहांच्या पार्श्वभूमीवरच गौतम 'बुद्ध' बनला आणि त्याने त्याचा 'धम्म' सांगितला. सुरुवातीस म्हटल्याप्रमाणे मूळ शिकवण आणि पाली ग्रंथातील अभिजात थेरवादी बौद्ध विचार यात काही महत्त्वाचे फरक आहेत का याविषयी वाद आहे. कॅरोलिन ऑगस्टा फॉले (सी. ए. एफ. ऱ्हीस डेव्हिडस) पासून बरफर्डसारखे समकालीन विद्वान आणि आंबेडकरांसारख्या नेत्यांमध्ये याबद्दल विविध मते दिसतात. कॅरोलिन फॉले 'हीन' या नावाने दिलेले बुद्धाच्या शिकवणुकीचे निरीश्वरवादी किंवा आस्तिक विरोधी स्पष्टीकरण नाकारतात.(*दीघ निकाय* ची ओळख II १९४१: xii) तर बरफोर्ड आणि आंबेडकर बौद्धधम्माचे मानसशास्त्रीय आणि ऐहिक अर्थनिर्णयन करतात. प्राचीन ग्रंथांमध्ये कर्म पुनर्जन्माच्या संकल्पनेचा किंवा जातिमरणाचा कुठलाही संदर्भ नाही हे खरे आहे. शिवाय भाव ही संज्ञा (जी कित्येकवेळा 'भविष्यातील जीवन' या संदर्भात वापरली जाते) 'चांगले नशीब' या अर्थी (तत्रैव: x-xi) आलेली आहे.

प्रकरणाच्या शेवटी, निष्कर्षाच्या टप्प्यांवर या मुद्द्यांकडे आल्यावर हे मात्र हे लक्षात घेतले पाहिजे की, त्रिपिटकात असलेली थेरवादाची मूलभूत मांडणी तगून राहिली आणि सुमारे एक हजार वर्षाच्या कालखंडात तिचे भारतामध्ये

सामाजिकदृष्ट्या प्रभावशाली अस्तित्व होते. या प्रकरणात 'सुत्ता'[१] मधील थेरवादी बौद्धधम्माची चर्चा केली आहे. यात कर्म/पुनर्जन्माची मांडणी केंद्रस्थानी आहे.

परंतु, या ग्रंथांच्या वाचनातून असे लक्षात येते की, या मांडणीत बुद्धाने मूलभूतरित्या वेगळे असे अर्थनिर्णयन केले आहे. यात खरे तर 'धम्म' समजून घेताना 'कम्म' ही बौद्ध संकल्पना आरंभबिंदू म्हणून समोर येऊ शकते. 'कम्मा'चा सोपा अर्थ 'कृती' हा आहे. पहिल्या सहस्रकातील विचारांनी याचा संबंध पुनर्जन्माच्या संकल्पनेशी आणि कर्म परिणाम या अटळ चक्रातून चाललेल्या आत्म्याच्या प्रवासाशी जोडला आहे. कर्म आणि पुनर्जन्माचा असा संबंध समण आणि ब्राह्मण दोघांनीही मान्य केला होता. ब्राह्मणांनी कर्माला यज्ञातील बळीपासून ते आवश्यक कर्मकांडे, रोजच्या जगण्यातील वर्णव्यस्थेने निश्चित केलेल्या विधी इथवर नेले. समणांमध्ये काहींनी आणि आजीविकांसारख्या काहींनी *कम्मा* वर परिणाम करणाऱ्या काही मानवी कृत्यांची परिणामकारकता नाकारली, तर जैनांनी मात्र त्यावर भर दिला. पण सगळ्यांनी एकाच चौकटीत विचार केला. जडवाद्यांनीदेखील समर्थ असा पर्याय पुढे आणला नाही. म्हणून बुद्धानी त्याची सुरुवात याच चौकटीतून केली होती, पण समण आणि ब्राह्मणांपेक्षा अतिशय वेगळ्या पद्धतीने *कम्मा*चा वापर करून या चौकटीचा त्याने मुळातून पुनर्विचार केला. इतका की, ती चौकट पूर्ण उद्ध्वस्त झाली असेही आपल्याला म्हणता येते.

अंगुत्तरय निकाय मधील एका सुत्तात बुद्ध म्हणतो, 'हाव, द्वेष आणि भ्रम यातून किंवा या कारणांमुळे जे कम्म केले गेलेले नाही ते योग्य आहे. दोष देण्यायोग्य नाही. त्यामुळे आनंद मिळतो. कम्माच्या विध्वंसासाठी ते मदत करते. त्याच्या उदयाकरिता नाही. (३ः१०८) इथे 'कम्म' ही संज्ञा प्रामुख्याने दोन अर्थांनी वापरलेली दिसते. पहिल्या उपयोगात तिचा अर्थ

---

[१] त्रिपिटकांमध्ये तीन भाग आहेत – 'सुत्तां' चा उद्देश, संघाचे नियम अथवा विनय आणि तात्त्विक मांडणी किंवा अभिधम्म. 'सुत्त' ही सर्वात जुनी मानली जातात.

'कृती' असा आहे, तर दुसऱ्यात ती 'कर्माचे परिणाम' या अर्थाने वापरलेली दिसते. (कर्म/पुनर्जन्माच्या संबंधामुळे पुढील जन्मात होणारे परिणाम). पण बुद्ध इथे असे सांगतो की, 'कम्मा'ची काही कृत्ये पुनर्जन्मास कारणीभूत ठरत असली तरी ती निष्पाप आहेत. ही कोणती कृत्ये आहेत? अशी कृत्ये, जी हाव, द्वेष आणि भ्रम यातून घडत नाहीत किंवा यामुळे घडत नाहीत. कृत्याचे महत्त्व कर्त्याच्या व्यक्तिगत, आत्मनिष्ठ दिशेवर अवलंबून असते.

'कम्मा'चे नैतिकीकरण आणि बुद्धाची मानसशास्त्रीय बैठक इथे लक्षात येते. समणांप्रमाणेच बुद्धानेही हे आग्रहपूर्वक सांगितले की, सजीव प्राणी, मनुष्य यांच्याविरुद्ध हिंसक व अहिंसक कृत्ये ही मानवी नियतीवर परिणाम करतात. ब्राह्मणी धर्माला हे मान्य नव्हते. पण या संदर्भात बळी आणि कर्मकांडांना काहीच अर्थ नव्हता आणि बुद्धाचे पुढील अनेक उपदेश पाहिले तर असे दिसते की, त्याने ब्राह्मण व ब्राह्मणी शिकवणीमुळे प्रभावित झालेल्यांना हे वारंवार सांगितले आहे की, बळीच्या जागी प्रेमळ कृती, सदाचरण यांना आणून बसवा. समणांच्या, विशेषतः संन्यासी समणांच्या संदर्भात एखाद्या कृत्यामागचा मानसशास्त्रीय हेतू कम्माला खरे आणि गुणकारी बनवणे हा होता. बुद्धाने संन्यस्तवृत्तीला नकार दिला होता. हिंसेशी संबंधित कुठल्याही कृत्याचे परिणाम *नकारात्मक* होतात, अशी ही ठाम भूमिका आहे.

मांसाहाराबद्दल बुद्धाचा जो दृष्टिकोन आहे त्यातही हे दिसते. 'विनया'मध्ये म्हटले आहे की, भिक्खू प्राण्याचे मांस खाऊ शकतात – जर तो त्यांच्याकरिता मारला गेला आहे हे त्यांना माहीत नसेल तर. त्यावेळचे मांसाहाराच्या सार्वत्रिक पद्धती आणि ताटात जे पडेल ते भिक्खूने खावे हा सर्वसाधारण नियम बघता हे नैसर्गिकच आहे. पण तरी शिकवण स्पष्ट केली गेली आहे. सुत्त निपातामधील *अमगंध सुत्ता*मध्ये कस्सपावर (पूर्वाश्रमीचा बुद्ध) 'पक्ष्यांच्या मांसापासून बनवलेले आनंददायी जेवण घेतल्याचा आरोप करण्यात आला आहे. याने मात्र आपण कुजक्या मांसाला स्पर्श केला नसल्याचे सांगितले आहे. तो म्हणतो की, मांस कुजके नसते तर, मारणे, चोरी करणे, खोटे बोलणे, वासना, दुसऱ्याला अपंग करणे, आसक्ती, सुखाचा शोध, राग, फसवणूक, द्वेष, ही माणसाची सर्व दुष्ट कृत्ये आणि दुष्ट भावना हे कुजलेपण आहे. समारोप करताना तो म्हणतो,

तुमच्या जाणिवांवर नियंत्रण ठेवा. तुमच्या शक्तींवर सत्ता गाजवा,
सत्याला धरून ठेवा, दयाळू राहा.
जो संत सर्व बंधने सोडून देतो आणि सर्व दुःखांवर विजय मिळवतो,
त्याला तो जे ऐकतो,
बघतो त्या कशाचाच डाग लागत नाही. (*सुत्त निपात* # २५०)

पुढे जैन शिकवणुकीच्या विरोधातील एका जातककथेमध्ये असा उल्लेख येतो की, महावीर (निगंथा नाथपुत्त) हा श्रीमंत भक्त म्हणून जन्माला आला आहे. तो संन्यासी म्हणून बोधिसत्त्वाला मांस खाऊ घालतो आणि नंतर त्याच्यावर पापाचरणाचा आरोप ठेवतो. यावेळी बोधिसत्त्व उत्तर देतो – 'दुष्ट मनुष्य लाभासाठी बायको व मुलाला मारेल, पण पवित्र मनुष्याने खाल्ले तर त्यात पाप नाही' (२४६[२]). जो मारतो तो दोषी आहे, माहीत नसताना ते खाणारा दोषी नव्हे. त्रिपिटकामधील जैनांच्या बाबतीत सर्व संदर्भ हाच मुद्दा मांडतात. एका जातकात तर असेही म्हटले आहे की, 'मोठा माणूस' कडक दारूसुद्धा काही परिणाम न होता पिऊ शकतो (# १८३).

प्रारंभी नोंदल्या गेलेल्या सर्व शिकवणीमध्ये प्रामुख्याने आसक्तीवर नियंत्रण, स्वयंशिस्त, वासनेचे उच्चाटन हे प्रमुख भाग आहेत. सर्व भौतिक सुखांमध्ये देखील एखादा माणूस असे स्वनियंत्रण मिळवू शकतो, असे मानले गेले आहे.

उंची वस्त्रांमध्ये जर कुणी असेल आणि
तो स्थिर आहे, तो शांत, शिस्तबद्ध, स्वनियंत्रित व गुणी असेल,
त्याने सर्वांप्रतीची हिंसा त्यागली असेल तर
असा मनुष्य ब्राह्मण, समण, भिक्खू आहे.(*धम्मपद* # १४२).

अशा प्रकारे बुद्धाने 'कम्मा'कडे पुनर्जन्माच्या दिशेने नेणारी कर्माची साखळी म्हणून पाहिलेले नाही. वर्तमानातील एक मानसशास्त्रीय, आत्मनिष्ठ,

---

[२] इथे व या पुस्तकात इतरत्र कंसातील आकडे जातक कथेचा क्रमांक (*जातक* १९८५ मध्ये दिल्याप्रमाणे) दर्शवतात.

कर्ता म्हणून तो त्याकडे बघतो. कर्म करणारी व्यक्ती आणि त्याच्या कर्माचा हेतू यांवर लक्ष केंद्रित करणे हे बौद्ध विचारांचे मोठे योगदान आहे.

या सर्व पार्श्वभूमीवर आता आपण 'चार थोर सत्यांकडे' वळू शकतो. आंबेडकरांना या चार थोर सत्यांनी बराच त्रास दिलेला असला तरी, बौद्धधम्माची मूलभूत शिकवण म्हणून त्यांच्याकडे पाहिले जाते. (हेदेखील पहाः अँडरसन १९९९ः ५५-८४) *धम्मचक्कपवत्तन सुत्त* (धम्माच्या चक्राचे प्रवर्तन) म्हणजे बुद्धाने ज्ञानप्राप्तीनंतर केलेल्या पहिल्या उपदेशातील शिकवण आहे. यात सुरुवातीलाच दोन टोकाच्या भूमिका टाळाव्यात असे सांगितले आहे. - एक म्हणजे आसक्तीला, विषयवासनेला शरण जाणे आणि पराकोटीची आत्मपीडा करून घेणे - हा एक 'मध्यम मार्ग' आहे. 'योग्य दृष्टिकोन, योग्य आकांक्षा, योग्य बोलणे, योग्य आचार, योग्य उपजीविका, योग्य प्रयत्न, योग्य अवधान आणि योग्य विचार, अशी त्याची व्याख्या केली जाते.

यानंतर चार सत्यांची चर्चा केली आहे. ती अशी - दुःख अस्तित्वात आहे, दुःखाचा उगम आहे, अंत आहे आणि अंताकडे जाण्याचा मार्ग आहे. *धम्मचक्कपवत्तन सुत्ता* मध्ये (६-७) दुःखाच्या उगमाविषयी बुद्ध सांगतो,

> *ही ती अभिलाषा आहे, जी अस्तित्वाचे पुनरुज्जीवन करते. इंद्रियसुखाची तिला जोड आहे आणि ती क्षणात इथे तर क्षणात तिथे समाधान शोधत असते. तीव्र आसक्तीच्या पूर्ततेतून आनंद मिळवायची ही इच्छा आहे किंवा भविष्यातील आयुष्याची किंवा वर्तमान आयुष्यातील यशाची देखील ही इच्छा आहे.*

या अभिलाषेचे (*तन्हा*) आणि दुःखाचे नाते तिसऱ्या सत्यात पुन्हा सांगितले गेले आहे. 'ज्यात कुठलीही आसक्ती उरत नाही, असा हा या अभिलाषेचा शेवट आहे. तो म्हणजे या अभिलाषेपासून मुक्त होणे, तिच्यापासून आपली सुटका करून घेणे, तिला थारा न देणे हे होय.

तन्हा ही बौद्ध विचारसरणीतील एक महत्त्वाची बाब आहे. ती बौद्धिक नव्हे तर मानसिक स्थितीकडे निर्देश करते. कार्यकारणभावाच्या साखळीवरील विवेचनाहून (*पटिच्च समुप्पाद* आणि त्याच्या १२ पायऱ्या) ही संकल्पना वेगळी आहे. या विवेचनात दुःखाचे उगम अज्ञानात आहे *अविज्जा* आणि दुःखाचा

अंत विश्वासाने सुरू होत आहे असे म्हटले आहे. मात्र *धम्मचक्कपवत्तन सुत्त* आणि बरेचदा दिल्या गेलेल्या इतर शिकवणुकी अभिलाषेपासून (*तन्हा*) सुरू होतात. तिच्यावर विजय मिळवणे हा दुःखाच्या अंताकडे जाण्याचा एक मार्ग आहे. मुक्तीसाठी मग संसारत्यागाची गरज नाही, तर जगाविषयीची अभिलाषा संपवण्याची आवश्यकता आहे. आसक्तीवर नियंत्रण मिळविण्याची आवश्यकता आहे. तमिळ नैतिकतावादी कवितांच्या संग्रहात *कुरल* हे सुंदररित्या मांडले आहे. या कविता बौद्ध प्रभावाखाली लिहिल्या गेल्या आहेत –

ज्ञानी जन कायम सांगतात की, जन्माचे
अंतहीन चक्र तीव्र अभिलाषेपासून सुरू होते.
तुमच्यात अभिलाषा असेल, तर जन्माच्या चक्रातून स्वातंत्र्य मिळणे आवश्यक आहे.
तुम्ही अभिलाषेपासून मुक्त व्हायचे ठरवले तरच ते होईल.
तीव्र अभिलाषांच्या बंधनातून मोकळे असलेले पुरुष स्वतंत्र आहेत.
अशी मुक्तता इतर कुणालाच मिळत नाही.
जिथे अभिलाषा नाही तिथे दुःख नाही. जिथे ती आहे,
तिथे दुःखाच्या अंतहीन लाटा सतत येत राहतात.
जेव्हा अभिलाषा मरते,
तेव्हा आत्म्याला अव्याहत आनंदाचा अनुभव येतो. (*कुरल*, #३७)

अभिलाषा जर दुःखाचे मूळ असेल तर तिच्या नाशानेच दुःखाचा अंत होईल. ही स्वनियंत्रणाची नैतिकता आहे. पण यात फक्त कर्म टाळणे अपेक्षित नाही, तर यात कर्मात गुंतलेल्या आसक्तीला नियंत्रणात ठेवणे व संपवणे अपेक्षित आहे. *धम्मपदातील* एका सुंदर काव्यात म्हटले आहे –

आसक्तीसारखा दुसरा कुठलाही अग्नी नाही
अपराधबोधासारख्या बेड्या नाहीत
मोहासारखे आमिष नाही
अभिलाषेसारखा ताकदवान प्रवाह नाही. (# २५१)

संसारत्यागाचा अर्थ सत्ता, विलास, ऐहिक सुखे यांचा त्याग असा होत नाही तर त्याचा अर्थ आसक्ती, अभिलाषा यांचा त्याग असा होतो. यातूनच

सर्व जिवांविषयीची करुणा वाढीस लागते आणि ऐहिक सुखाच्या फोलपणाची जाणीव होते. 'आदर्श मनुष्य'–भिक्खू, अर्हत, बुद्ध पुनःपुन्हा एक शांत, स्वतःवर नियंत्रण असलेला, आसक्तीहीन आणि प्रेम व करुणेने परिपूर्ण असा चित्रित केला गेला आहे. *मेत्ता* –जे आपल्यासमान आहेत, त्यांच्याबद्दल प्रेम आणि करुणा व जे आपल्यापासून वंचित आहेत, त्यांच्याबद्दल दया ही महत्त्वाची बौद्ध मूल्ये आहेत. नियमांना आणि कर्मकांडांना चिकटून राहण्यापेक्षा प्रेम आणि सदाचरण बौद्धांच्या दृष्टीने जास्त महत्त्वाचे आहे. ब्राह्मणांच्या कर्मकांडात रमलेल्या, जातीच्या बंधनात अडकलेल्या खोट्या नैतिकतेपेक्षा आणि जैनांच्या सर्व काही शब्दशः स्वीकारणाऱ्या, अ-मानसशास्त्रीय, भौतिकवादी, नैतिकतेपेक्षा हे फार भिन्न आहे.

महावीराने त्याच्या 'सिहा'नामक शिष्याकरवी बुद्धावर निष्क्रियता शिकवण्याचा आरोप केला तेव्हा बुद्धाने उत्तर दिले,

> *कृती, शब्द व विचारांनी जी कर्मे सदाचरणी नाहीत ती करू नयेत असे मी शिकवतो. हृदयाला वाईट अवस्थेपर्यंत नेऊ नये असे मी शिकवतो. सदाचारी कर्मे करा असे मी सांगतो. वासना, वाईट इच्छा, भ्रम नष्ट करा असे मी सांगतो. हृदयाच्या अनेकविध अवस्था – ज्या वाईट आहेत – त्या नष्ट करा असे मी सांगतो. कृती, शब्द, विचार यादृष्टीने जी कर्मे चांगली नाहीत ती करू नका असे मी सांगतो. सिहा, हृदयाच्या वाईट अवस्थांपासून ज्याने स्वतःला मुक्त केले आहे, त्या परत येऊ नयेत म्हणून ज्याने त्यांना उखडून बाजूला केले आहे अशा माणसाला मी 'तापस' म्हणतो* (*चुलवग्ग* VI ३१, १-९).

हे नैतिकीकरण आणि मानसशास्त्रीय आकलन आहे. सदाचरण आणि अभिलाषेवर विजय या उद्दिष्टांकडे समण प्रवास करतो. पण आंबेडकरांच्या अर्थांकनाला हे आधार देते. बुद्धाचा पहिला आदेश ऐकल्यावर त्याचे पूर्वीचे पाच साथीदार जे सांगतात, ते आंबडेकरांनी येथे उद्धृत केले आहे – 'सर्वांच्या प्रयत्नांतून निर्माण झालेल्या सदाचरणातून मनुष्याला याच जन्मात, याच पृथ्वीवर आनंद प्राप्त करता येतो.'

स्व आणि विश्व

नैतिक कृती कर्माचा विषय दर्शवते. समान 'स्व'च्या जगातील सक्षम असा 'स्व' दर्शवते. 'सक्षम' म्हणजे काही प्रमाणापर्यंतचे कर्मस्वातंत्र्य. मानवी कर्मे ही मानसशास्त्रीय आणि भौतिक घटकांनी प्रभावित होतात, पण त्यामुळे 'यदृच्छेला' काही वाव राहत नाही असे नव्हे. इतक्या हेतुमूलक पद्धतीने ही कर्मे प्रभावित होत नाहीत. एक सघन, मानवी 'स्व' हा बुद्धाच्या शिकवणुकीचा केंद्रबिंदू आहे. रोजच्या जगण्यातील नियम, ध्यानासंबंधी आणि मनावरच्या नियंत्रणासंबंधीच्या सूचना यासह समणांचे बहुतेक सर्व आयुष्य 'स्व'च्या मशागतीवर एकवटले आहे. सदाचरणी, अभिलाषेपासून मुक्त आणि करुणेने परिपूर्ण असा 'स्व' निर्माण करणे हे यामागचे उद्दिष्ट आहे.

इतर शिकवणींचा रोख 'स्व' आणि 'विश्व' ओळखण्याकडे होता. उपनिषदातील आदर्शवादाने व्यक्तिगत 'स्व'च्या मागे असलेल्या खऱ्याखुऱ्या 'अस्तित्वा'चा शोध घ्यायचा प्रयत्न केला. तसेच त्याग आणि जागतिक व्यवस्था या संबंधाचा अर्थ शोधायचा, विश्वाचे अंतिम अस्तित्व शोधायचाही त्याने प्रयत्न केला. शेवटी हे सर्व एकच आहे असे आढळून आले. जैन विचारात 'स्व' अनेक आहेत आणि जड विश्वापासून वेगळे आहेत असे मानले आहे, परंतु त्यांनी 'स्व'ला चिरंतन अस्तित्वात असलेल्या जिवांच्या स्वरूपात पाहिले, ज्याला जडापासून म्हणजे कर्मापासून मुक्त करणे आवश्यक आहे. सांख्य द्वैतवादात चेतना आणि जड वस्तू असे विभाजन पुरुष आणि प्रकृती या रूपात करण्यात आले आहे. या द्वैतभावाने वेगळा मार्ग धरून उत्क्रांत होत असणाऱ्या भौतिक जगापासून निश्चित असा 'स्व' शोधायचा प्रयत्न केला. जडवाद आणि आदर्शवाद हे दोन्ही त्या अर्थाने हेतुमूलक आणि वस्तुनिष्ठ आहेत. आत्मनिष्ठ व्यक्तिगत 'स्व' एका मोठ्या आध्यात्मिक अथवा भौतिक अस्तित्वातून निर्माण झाला आहे अशी त्यांची दृष्टी आहे.

बुद्धाची शिकवण यापेक्षा वेगळी होती. जगाच्या उत्पत्तीबाबत काही विचार व्यक्त करायला त्याने मुळातून नकार दिला. याबाबत धनुष्यबाणाचे रूपक प्रसिद्ध आहे. समजा, बाणामुळे कुणी जखमी झाला तर धनुष्य बाणाच्या उत्पत्तीबद्दल आपण चौकशी करत नाही. त्यावेळी जखम बरी करणे महत्त्वाचे

असते. यात मानवी 'स्व' आणि त्या पलीकडील जग यामध्ये एक मूलभूत विभाजन मानले गेले आहे. दुःख समजून घेण्यासाठी आणि एखादे अंतिम 'सत्य' दुःखमुक्तीचा मार्ग शोधण्यासाठी माहीत असणे आवश्यक नाही. इथे मानवी 'स्व'वर, व्यापक अर्थाने मानसशास्त्रावर लक्ष केंद्रित केले गेले आहे. याचा अर्थ असा होतो की, माणसाकडे निसर्गाचा भाग म्हणून, निसर्गदत्त म्हणून पाहिले गेले आणि चेतना व इच्छा यांचा उगम ही एक विलक्षण गोष्ट म्हणून समोर आली.

बुद्धाने जगाची 'तीन लक्षणे' सांगितली आहेत. अनिच्च (अशाश्वतता) अनत्त (अनात्मता) आणि दुख्ख (दुःख). जग क्षणभंगुर आहे. त्याचे प्रमुख गुण असे काही नाहीत. विशेषतः पुनर्जन्माच्या चक्रात सापडलेल्या व्यक्तीमध्ये 'आत्मा' असा काही नाही आणि जग क्षणभंगुर असल्याने दुःखाने भरलेले आहे. आनंद जेव्हा नाहीसा होतो तेव्हा तो दुःखात परावर्तित होतो. उपनिषदातील 'सत्-चित्-आनंद'च्या विरुद्ध अशी ही लक्षणे आहेत. उपनिषदातील सिद्धान्ताची केंद्रीय कल्पना, आत्मन्, बुद्धाने पूर्णतः नाकारली होती. त्याने मनुष्याच्या व्यक्तिमत्त्वाचे पाच 'खंड' सांगितले आहेत. भौतिक स्वरूप, जाणिवा, स्मृतिसंवेदना, निर्णयक्षमता आणि चेतना. या पाच खंडांपासून एक अखंड व्यक्तिमत्त्व तयार होते. पण हा अखंड अर्थहीन नाही. बुद्धाच्या शिकवणीतून एका सघन व्यक्तीची जिवंत अनुभूती येते. शिवाय, मनुष्य एक सामाजिक अस्तित्व म्हणून इतरांशी जोडला गेलेला आहे ही वस्तुस्थितीही या शिकवणीत दिसते.

याज्ञवल्क्य आणि त्याची पत्नी मैत्रेयी यांची जी कथा यापूर्वी सांगितली आहे, त्या कथेशी समांतर अशा कथेतून बुद्धाची प्रत्येक व्यक्तीतील 'स्व'वरील टिप्पणी दिसते. या बौद्ध कथेत राजा पासेनदी आपल्या राणीला विचारतो, 'तुला स्वतःहून प्रिय असे कुणी आहे का?'

त्यावर राणी उत्तरते, ''राजन्, मला माझ्याहून प्रिय असे कुणी नाही आणि तुम्हाला?''

''मल्लिका, मलाही माझ्याहून प्रिय कुणी नाही.'' राजा उत्तरतो. हे संभाषण नंतर बुद्धाला सांगितले जाते. त्यावर तो म्हणतो, 'विचारांच्या सर्व दिशांना जाऊनही त्याला स्वतःहून प्रिय असे कुणी मिळाले नाही. अशाच प्रकारे

इतरांनाही वेगळा 'स्व' प्रिय असतो. त्यामुळे जो स्वतःवर प्रेम करतो, त्याने इतरांना इजा पोहोचवू नये.' (*संयुक्त निकाय* III १, ८, अलीकडील उत्तम भाषांतरासाठी पहाः गॉम्ब्रिच १९९७ः ६२-६३) *धम्मपदातील* अनेक कडवी एकच मुद्दा सांगतात - 'शिक्षेच्या नावाने सगळ्यांना कंप सुटतो. सगळ्यांचे जगण्यावर प्रेम असते. इतरांची स्वतःशी तुलना करत, कुणीही कुणालाही मारू नये वा मारण्याचे कारण बनू नये. (# १३०)

उपनिषदातील शिकवणुकीपेक्षा हे फार वेगळे आहे. ब्राह्मणी आवृत्तीमध्ये एक सघन मनुष्य, व्यक्ती म्हणून 'स्व' दुर्लक्षिला गेलेला आहे, उपेक्षिला गेला आहे. इथे वैश्विक 'आत्मन्'वरच झेप घेतलेली दिसते. याच कारणामुळे प्रेम हे 'विश्वाकरिताचे प्रेम' म्हणून अस्तित्वात आहे. दुसऱ्या व्यक्तिकरिता नाही. या गूढतेमुळेच एका व्यक्तीला स्त्री, पुरुष, ब्राह्मण किंवा शूद्र म्हणून बघणे आणि त्याला किंवा तिला वर्णाश्रम धर्माच्या नियमांच्या आधारे वेगवेगळी वागणूक देणे शक्यही होते. ब्राह्मणी शिकवणुकीत 'दुसऱ्या'ला कशी वागणूक द्यावी याबाबत नैतिक सूर दिसत नाही. 'स्व'च्या संकल्पनेबाबतही त्यात काही आढळत नाही. याउलट बौद्धधम्मात अर्थातच वैश्विक, आवश्यक, गूढ 'आत्मन्' नाही. व्यक्ती जरी पाच खंडापासून बनली असली तरी नैतिक कृतींचा विषय व्यक्तीच आहे. स्वतःवरील प्रेमापासून व्यक्ती सुरुवात करते, पण या सुरुवातीपासून पुढे इतरांबद्दलची आस्था आणि नैतिक बंधने तयार होतात.

मानसशास्त्र आणि सघन व्यक्ती यांवर असलेला भर बुद्धाची शिकवण आणि जड तत्त्वज्ञानाची विविध रूपे यातील वेगळेपण दाखवतो. या तत्त्वज्ञानांनी जडाला 'पहिले कारण' म्हणून गृहित धरले आहे. शिवाय त्यांनी व्यक्तीच्या कृत्यांना निर्णायक मानले आहे. कदाचित त्यामुळेच *समण्णफल सुत्ता*तील त्यांची शिकवण त्यांना दैववादी म्हणून प्रस्तुत करते.[३]

बुद्ध 'पहिले कारण' नाकारतो. मग ते आदर्शवादी असो की जडवादी. असे *मूलपरियाय सुत्ता* मध्ये हे स्पष्ट केले आहे. सांख्य विचाराच्या काही प्रश्नकर्त्यांना या सुत्तात उत्तरे दिली आहेत. तसेच कुठल्याही प्रकारचे 'पहिले

---

[३] हे स्पष्ट केल्याबद्दल मी व्हॅलरी रोबक यांची ऋणी आहे.

कारण' वा 'मूलभूत तत्त्व' हे सुत्त नाकारते. बुद्ध केवळ जड (सांख्य) किंवा आदर्शवादी (वेदान्ती) पहिले कारणच नाकारत नाहीत तर 'निब्बाण' हे प्रथम तत्त्व म्हणून स्वीकारणेही तो नाकारतो. थनिसारो भिक्खू म्हणतात,

> *सांख्य विचारामध्ये, मुक्त करणे (निब्बाण) हे अंतिम 'मूळ' आहे किंवा सर्व गोष्टी ज्यातून निर्माण होतात अशी सर्व गोष्टींमधील स्वाभाविक भूमी आहे. मात्र या विचाराचा पुरस्कार करण्याऐवजी बुद्ध त्याच्या मुळावरच घाव घालतो. गूढावस्थेतील तत्त्व, स्वाभाविक भूमी आणि निर्माण यांचे अनुभवावर लादले जाणे यांवर हा घाव आहे.* (पहा – *www.sacred-texts.com/bud/maj/*)

पटिच्च समुप्पाद (संस्कृतमध्ये *प्रतित्य समुत्पाद*) म्हणजे एखादी गोष्ट दुसऱ्या कशातून तरी नियमित, परंतु अहेतुमूलक पद्धतीने, निर्माण होणे. ही एक 'कारणांची साखळी' आहे. अस्तित्वाची भूमी या संकल्पनेला किंवा 'पहिल्या कारणा'च्या विश्लेषण पद्धतीला पर्याय म्हणून ही 'कारण-साखळी' अवलंबित सह-निर्माणाची संकल्पना पुढे आली होती.

एका पातळीवर पाहिले तर असे दिसते की, *पटिच्च समुप्पाद* हे कार्यकारणभावाचे एक सार्थ विधान आहे. त्याचे स्वरूप 'जर हे झाले तर तेही घडते. हे थांबले तर तेही थांबते' याप्रमाणे आहे. यात संबंधाची एक नियमितता अनुस्यूत आहे आणि ती जडवाद्यांच्या 'पहिल्या कारणा'पेक्षा वैज्ञानिक जी अनुभवजन्य नियमितता शोधतात तिच्याशी साधर्म्य सांगणारी आहे. मात्र या कारण साखळीचे पूर्ण विकसित स्वरूप, जे नंतरच्या बहुतेक सर्व बौद्धांनी पवित्र मानले आहे, ते तात्त्विक आणि आदर्शवादी आहे. ते अज्ञानापासून (*अविज्जा*) सुरू होते. अज्ञान बेरजेला (*संखरा*) जन्म देते आणि त्यातून चेतना निर्माण होते (*विन्नना*). अज्ञान नाव आणि रूप (किंवा मन आणि शरीरः *नाम-रूप*), सप्त संवदेना (*सालायकम*), संपर्क (*कस्स*), जाणीव (*वेदना*), तहान किंवा उत्कट इच्छा (*तन्हा*), आकलन (*उपादान*), अस्तित्व (*भाव*), जन्म (*जाती*), म्हातारपण आणि मृत्यू (*जरामरण*) यांना जन्म देते. जर 'अज्ञान' हा आरंभबिंदू असेल तर दुःख आणि मृत्यूकडे नेणारी पूर्ण प्रक्रिया एका भ्रमावर आधारित आहे, हे त्यात अनुस्यूत आहे.

तरीही कारण साखळीतील दुःखाला आधारभूत होणारी काही महत्त्वाची विधाने विविध रूपे धारण करतात. हे *धम्मचक्कपवत्तन सुत्ता* च्या बाबतीतच नाही (ज्याचा उल्लेख यापूर्वी केला आहे) तर *दीघ निकाय* मधील कार्यकारण भावाविषयीच्या एका दीर्घ सुत्ताबाबत (*महानिदान सुत्तांता*बाबतही) खरे आहे. या साखळीची सुरुवात म्हणजे खरे तर एक वर्तुळ आहे. ज्ञान हे (*विन्नना*) नाव आणि रूपाकडे जाते (*नाम-रूप*) आणि परत येते. तिथून ते संपर्क, जाणीव (*वेदना*), उत्कट इच्छा (*तन्हा*), आकलन (*उपादान*), अस्तित्व (*भाव*), जन्म (*जाती*), म्हातारपण आणि मृत्यू असा प्रवास करते. वेगळ्या शब्दांत सांगायचे झाले तर, साखळीची सुरुवात व्यक्तीच्या भौतिक - तात्त्विक अस्तित्वापासून होते. आपण या जगात मिसळून गेलो आहोत या भ्रमापासून ही साखळी सुरू होत नाही. नामरूपामुळे *विन्नना* आणि विन्ननतेमुळे *नाम-रूप* (मानसिक आणि भौतिक जगाची युक्तिवादशास्त्रीय एकता) आहे, हे स्पष्टपणे सांगितले गेले आहे. हे एका आधीच्या सुत्तातही सांगितले आहे. ते सुत्त 'विपस्सी'-पहिल्या बुद्धाच्या ज्ञानप्राप्तीबद्दल आहे. पहिल्या शतकात लिहिल्या गेलेल्या बुद्धाच्या काव्यमय चरित्रातही याचा उल्लेख आहे. हे *बुद्धचरित्र* अस्वघोषाने लिहिले आहे. 'चेतना आणि नाम-रूप ही एकमेकांची कारणे आहेत' (*अस्वघोष* १९३६ः २१२).

'कार्यकारण' संबंधाबाबतचे स्पष्टीकरण पुढे अनिश्चिततेकडे जाते. ऱ्हीस डेव्हिडस् यांनी केलेल्या *महानिदान सुत्ता*च्या अनुवादातील हा उतारा पहा -

> *मी म्हटले आहे की अवलंबित्व, तीव्र स्वरूपाच्या इच्छा हे अस्तित्वाचे कारण आहे. आनंदा, हे कसे होते ते समजून घेतले पाहिजे. जर मनुष्याच्या कुठल्याही संवेद्य वस्तूवर वासनाच नसतील, अर्धवट ज्ञानावर आधारित अवलंबित्व नसेल, कर्मकांडाने बद्ध असे अवलंबित्व नसेल, आत्म्याच्या सिद्धान्तांमधून आलेले अवलंबित्व नसेल तर या अवस्थेमध्ये अस्तित्व आकारास येईल का? 'नाही येणार, भगवन्'. म्हणूनच आनंदा, अस्तित्वाचे मूळ कारण, अस्तित्वाचा आरंभबिंदू, अस्तित्वाचा पाया हाच आहे.* (६)

दोन संकल्पनांच्या नात्यांबद्दलच्या या विधानात असे दिसते की, एक दुसऱ्यासाठी (कदाचित पुरेशी नसली तरी) आवश्यक आहे. हे विधान निश्चिततेची भाषा बोलत नाही. मानसशास्त्रीय कारणमीमांसा समजून घेण्यासाठी ते अनेक अर्थांनी उपयुक्त आहे. मानसशास्त्रीय कारणमीमांसेत निवडीचे काहीएक स्वातंत्र्य असावे, माणसांमध्ये त्यांच्या मानसिक घडणीच्या पलीकडे जाऊन नैतिकमार्गाने वागायची क्षमता असावी, यातूनच नैतिक भूमी तयार होत असते. बाह्य संस्कारांनी मानसिक घडण सतत होतच असते. पण त्यावर विजय मिळवता येऊ शकतो. 'साखळी' तोडली जाऊ शकते, नष्ट केली जाऊ शकते किंवा तिच्यापलीकडे जाता येऊ शकते.

या सुत्तामध्ये मूळ व्यक्तिमत्त्वाच्या विकासावरील (*नाम-रूपा*वरील) चर्चा पुढे नेली आहे. तसेच ज्ञान किंवा चेतना (*विन्नना*) यावरही चर्चा केली आहे. नाम-रूप ही ज्ञानाची कारणे म्हणून सांगितली गेली आहेत आणि ज्ञान हे नाम-रूपाचे कारण म्हटले आहे. या सगळ्याकडे तार्किक वर्तुळ म्हणून बघण्याऐवजी भौतिक स्वरूप आणि चेतना किंवा ज्ञान यांच्या एकात्मतेवर भर देण्यात आला आहे.

> *आनंदा, एखादा मनुष्य इथपर्यंतच जन्मू शकतो, म्हातारा होऊ शकतो, विघटित होऊ शकतो, पुन्हा येऊ शकतो. तोंडी अभिव्यक्तीची प्रक्रिया एवढ्यापर्यंतच असते आणि स्पष्टीकरणाची, प्रकटीकरणाचीदेखील. ज्ञानाचे क्षेत्रही एवढ्यापर्यंत असते, एवढ्यापर्यंतच आपण जाणून घेऊ शकतो आणि नाम-रूपाची जाणीवही आपल्याला एवढ्यापर्यंतच होऊ शकते.* (२२)

शरीर आणि चेतना, जड आणि आत्मा यांच्यातील युक्तिवादशास्त्रीय एकात्मतेबाबतचे हे विधान आहे. या टप्प्यानंतर धम्माची शिकवण 'आत्मा' या संकल्पनेकडे वळण घेते. मात्र हे करत असताना या संकल्पनेबाबत निर्णायक भाष्य न करण्यावर भर दिला आहे. पुनर्जन्माबाबत बोलायचे झाले तर, अंतिमतः 'तोंडी अभिव्यक्ती' पूर्णपणे नाकारली गेली आहे. अर्हत मृत्यूनंतर अस्तित्वात असतो की नाही, याबाबत बोलणे हे अर्थहीन समजले गेले आहे.

अशा प्रकारे मूलभूत शिकवणुकीचा भर मानसशास्त्रीय आणि अनुभवजन्य स्वरूपाचा आहे. आदर्शवादी किंवा जडवादी स्वरूपाच्या तात्त्विकतेचा, आध्यात्मिकतेचा नाही. तरीही उपनिषदे, धर्मशास्त्र, बायबल वा कुराण यांच्या तुलनेत बौद्धग्रंथांचे वाचन आपल्याला प्रभावित करते. कारण, त्यात सर्वशक्तिमान ईश्वर नाही.[४] कर्मकांडे, जादूटोणा नाही. तर बऱ्याच कथा आहेत. आख्यायिका आहेत आणि थोडेसेच चमत्कार आहेत. काही निवडक गोष्टी 'आज्ञा' म्हणून सांगितलेल्या आहेत. 'उच्चस्थानावरून आलेले' असे फार कमी आहे. शिकवणुकीचा सूर शांत, विविध विषयांना स्पर्श करणारा आहे. इथे विविध कल्पना मांडलेल्या दिसतात, त्यांचा पुरस्कार केलेला दिसतो, पण सगळ्याचा पाया तार्किक आहे. हा शांतपणा, सत्य, समंजसपणा प्रत्येकात एक विश्वास निर्माण करतो. जे बोलले जाते ते ऐकणाऱ्याशी जोडले जाते. बुद्ध स्वतः ब्राह्मण आणि गृहस्थाश्रमी लोकांच्या परिभाषेत, त्यांच्या गृहितकांना अनुसरून बोलला. मग ते प्रश्नांची सोपी उत्तरे शोधणे असो किंवा गुंतागुंतीचे विश्वघटनाशास्त्रीय प्रश्न असोत. विश्वाची आध्यात्मिक-तात्त्विक चौकट तयार करणे बुद्धाला मान्य नव्हते. परंतु त्याच्या स्वतःच्या पद्धतीने या सर्व प्रश्नांची उत्तरे द्यायला तो तयार होता.

अभिजात थेरवादात सांगितलेला धम्म पुनर्जन्माचा अंत हे उद्दिष्ट मानतो. परंतु त्रिपिटकात काही उतारे असे दिसतात की, जिथे पुनर्जन्माच्या अंतापेक्षा पुनर्जन्माची *अभिलाषा* संपवण्यावर विशेष भर दिला आहे. मुख्य रोख नैतिकतेवर आहे. ब्राह्मणांनी पूर्वीच्या धार्मिक शिकवणुकीचे कर्मकांडात रूपांतर केले. परंतु, बुद्धाने मात्र त्याच्या काळातील प्रमुख वैचारिक चौकटीचे (कर्म पुनर्जन्माची चौकट) नैतिकीकरण केले. या नैतिकीकरणाचे 'संस्कृतीच्या इतिहासातील महत्त्वाचे वळण' असे गॉम्ब्रिचने (१९९७: ५१) वर्णन केले आहे. यातून बौद्धधम्माचे उल्लेखनीय योगदान अधोरेखित होते.

---

४. देव, असुर, राक्षस इ. सर्व स्वीकारले असले तरी त्यांच्याकडे 'संसारात अडकलेले जीव' म्हणूनच पाहिले गेले आहे. मनुष्यापेक्षा त्यांना वेगळे मानलेले नाही.

संघ आणि समाज

महापरिनिब्बाण सुत्त या एका दीर्घ आणि महत्त्वाच्या सुत्तात बुद्धाच्या आयुष्यातील अखेरच्या तीन महिन्यांचा वृत्तान्त सापडतो. या तीन महिन्यांत बुद्धाने जे सांगितले ते यात साररूपाने दिले आहे. त्याने पातालिगम येथील गृहस्थांशी (बहुतेक सर्व शेतकरी होते) संवाद साधला. मगधचा पंतप्रधान वस्सकर याच्या प्रश्नांना उत्तरे दिली. हे संभाषण वज्जियन या अल्पलोकसत्ताकाच्या परिस्थितीबाबत होते. यात त्यांच्या एकत्रित निर्णय प्रक्रियेचे वर्णन आले आहे. काही अंशी या लोकसत्ताकाच्या प्रतिमानाचा उपयोग संघाचे प्रतिमान उभे करताना झाला. त्याने आम्रपाली या गणिकेचे रात्रीच्या भोजनाचे आमंत्रण स्वीकारले. त्याने आनंदाबरोबर अनेक चर्चा केल्या आणि भिक्खूंना बरेच अंतिम उपदेश दिले. अखेरीस त्याने 'चुंद' या कारागिराने दिलेले घातक अन्न सेवन केले.

बुद्ध किती लोकांशी किती विविध विषयांबाबत बोलत होता हे यातून स्पष्ट दिसते. आनंदाबरोबर झालेल्या एका सर्वांत महत्त्वाच्या संभाषणानंतर जेव्हा मार (दुष्ट शक्ती) त्याला मारायला येतो तेव्हा बुद्ध म्हणतो,

> *'हे दुर्जना, मी मरणार नाही! जोपर्यंत या जगातील बंधू-भगिनी आणि उभयलिंगी सामान्य शिष्य समर्थ होत नाहीत, शहाणे आणि प्रशिक्षित होत नाहीत, ग्रंथांशी त्यांची चांगली ओळख होत नाही, आयुष्यातील लहानमोठी कर्तव्ये ते पूर्ण करत नाहीत, नैतिक उपदेशानुसार चालत नाहीत, शिकवण आत्मसात करून इतरांना त्याप्रमाणे वागायला सांगत नाहीत, चुकीच्या शिकवणुकीला आव्हान देत तिला खोटे सिद्ध करत नाहीत, अद्‌भुतरित्या परिणामकारक असलेल्या सत्याचा दूरवर प्रसार करत नाहीत, तोपर्यंत मी मरणार नाही.'* (II, ३)

बुद्ध त्याच्या अध्यापनाच्या सुरुवातीला जेव्हा भिक्खूंना प्रचारासाठी पाठवले गेले होते, तेव्हा काय म्हणाला असेल याचीच ही पुनरुक्ती आहे. 'भिक्खूंनो, आता जा आणि अधिकाधिक लोकांच्या भल्यासाठी फिरा, जगासाठी करुणेपोटी फिरा ...' (*महावग्ग* I, ११, १). जे गृहस्थ जीवनाचा

त्याग करतात, त्यांच्यासाठीच फक्त धम्म नाही, तर तो सर्वांसाठी आहे. सामान्य शिष्यांसाठी आणि जगातील स्त्री-पुरुष बांधवांसाठी आहे. धम्म हा मूठभर आध्यात्मिक अभिजनांसाठी नाही तर, सर्व लोकांसाठी आहे. भारतातील प्रांतिक भाषांमधून अजूनही ते उद्घोषित होत असते. *बहुजन हिताय, बहुजन सुखाय* हा एक व्यापक दृष्टिकोन आहे. त्याला जागतिक परिमाण आहे. दुसऱ्या एका सुत्तात म्हटल्याप्रमाणे, 'गंगा जशी चढ-उतारांवरून वहात समुद्राला मिळते त्याचप्रमाणे गौतमाचा समाज, सामान्यजनांचा आणि धार्मिकांचा, चढ-उतारांवरून *निब्बाणा*कडे जातो.' (*अंगुत्तर निकाय* TV) ज्ञानाच्या शोधार्थ निघालेल्या व्यक्तीला मार्गदर्शन करणारी 'धार्मिक' शिकवण एवढेच फक्त धम्माचे स्वरूप नाही. तर समाजाच्या पुनर्रचनेसाठीची ती एक योजना आहे.

ख्रिस्तपूर्व पहिल्या सहस्रकात गौतमाने अनुभवलेला समाज हा द्विसंख्याक होता. 'गृहस्थ लोक' त्यांना सापडलेल्या जगात राहत होते, तर 'विमुक्त' समण जीवनाच्या अर्थासंबंधीची उत्तरे शोधत होते. गृहस्थांच्या जगात सामाजिक जबाबदारीचे बंधन होते आणि त्यात दुःखाची जबाबदारीही गुंतलेली होती. समणांचे जग यापासून हळूहळू मुक्त होत होते, पण त्यात टोकाची आंदोलने होती, दृष्टिकोनांचा संघर्ष होता. प्रत्येक नेता 'मला सत्य गवसले आहे', असे सांगत असे आणि त्यांच्यात तात्त्विक खटके उडत असत. ते आत्यंतिक टोकाच्या भूमिकांचे प्रतिनिधित्व करत होते. त्यांचा कल मध्यम मार्ग टाळण्याकडे असे. बुद्धाने मध्यम मार्ग सांगताना, दोन्ही जगांसाठी- गृहस्थ, राजे, सरदार आणि कामगार यांचे जग आणि समणांचे जग यांच्या पुनर्बांधणीचा मार्ग सुचवला. हाच तो भिक्खू संघ होय.

बुद्धाने व्यक्तीला किंवा गटाला जे शिकवले ते, त्या व्यक्तीच्या किंवा गटाच्या क्षमतेनुसार बदलत असे. उदाहरणार्थ, *महापरिनिब्बाण सुत्ता* मध्ये बुद्ध पातालिगम गृहस्थांना शिकवतो की, सदाचरणामुळे या जगात आणि पुढच्या जगात चांगले फळ प्राप्त होते. (संपत्ती, प्रतिष्ठा, समाजात मान, मृत्युसमयी अस्वस्थता न वाटणे आणि चांगला पुनर्जन्म) तर सदाचरणाअभावी उलटा *परिणाम* होतो. ही मुक्तीच्या संपूर्ण मार्गाची रूपरेषा नव्हती, पण रोजच्या

जगण्यात बुडालेल्या संसारी लोकांच्या दृष्टीने महत्त्वाच्या अशा फळाच्या रूपात सामाजिक नीतिमत्तेचा हा सोपा सारांश होता. नैतिकतेवर बराच जास्त भर देणारी संसारी लोकांसाठीची इतर शिकवणही होती. ब्राह्मणांसाठी जी शिकवण होती ती, 'ब्रह्माशी तादात्म्य' या उद्दिष्टावर भर देत असे. बुद्धाने सर्वस्तरीय लोकांना सदाचरणाच्या रस्त्यावर नेण्याची कुठलीही संधी सोडली नाही हे आपल्याला स्पष्टपणे दिसून येते.

सामाजिक जग जसे द्विसंख्यात्मक होते तसेच बुद्धाचा 'विमुक्त' आणि 'संसारी' लोकांसाठीचा मार्गही भिन्न होता. संघाच्या माध्यमातून समणांनी त्यांच्या संन्यस्तपणाचे नियमन करणे आणि तात्त्विक वाद टाळणे हे अपेक्षित होते. तर संसारी लोकांनी नैतिकतेच्या चौकटीत राहून त्यांची कामे करणे अपेक्षित होते. सोप्या भाषेत असे म्हणता येईल की, संघाची सामाजिक बांधणी लोकशाहीची आणि साम्यवादी होती आणि समाजासाठी जे सांगितले होते त्यात येऊ घातलेल्या बाजारी अर्थव्यवस्थेचे आणि राजसत्ताक पद्धतीचे नैतिकीकरण करण्यावर भर होता. हे नैतिकीकरण संसारी लोकांचे सदाचरण आणि चक्कवती (चक्रवर्ती) किंवा जगातिक शासकाचे सदाचरण याच्यामार्फत होणे अपेक्षित होते.

संघ

संसारी लोकांना अनेक गोष्टी समजणे शक्य असले तरी त्यांना 'पूर्ण ज्ञानप्राप्ती' होणे अवघड आहे, असे मानले जात होते. *समण्णफल सुत्त* समणांच्या आयुष्याचे फळ विशद करताना सांगते की, संसारी माणसाचे आयुष्य जगात आपला टिकाव कसा लागेल या विवंचनेने भारलेले असते. तसेच सामाजिक प्रतिष्ठेच्या गरजा पूर्ण करण्याची सतत धडपड सुरू असते; त्यामुळे ध्यानधारणा आणि अभिलाषांचे नियम करण्यासाठी त्यांना वेळ मिळत नाही. या पार्श्वभूमीवर 'विमुक्त होणे' ही स्वत्वाची जाणीव होण्यासाठीची पूर्व अट होती. पण 'विमुक्त होणे' म्हणजे 'उद्देशहीन भटकणे' नव्हे. काही प्रारंभीच्या सुत्तांमध्ये एकट्याने भटकण्याची प्रशंसा केलेली आढळते. (विशेषतः *सुत्त निपात* मधील 'ऱ्हिनोसेरॉस' सुत्त) परंतु प्रामुख्याने 'परस्पर सहकार्य आणि परस्पर उपदेश' हेच आध्यात्मिक आणि नैतिक विकासासाठी आवश्यक घटक होते. भिक्खू

त्यामुळे आधी गटागटांनी फिरत असत. पावसाळ्यात जेव्हा प्रवास अशक्य होई तेव्हाच ते थांबत असत. नंतर मात्र ते हळूहळू कायमस्वरूपी निवासाची व्यवस्था करीत असत.

संघाची रचना, एकत्रित आयुष्याची कल्पना हे गणसंघाच्या एकत्रित राजकीय आयुष्यावरून प्रेरित झाले होते आणि उघडपणे त्याच्याशी संबंधितही होते. *महापरिनिब्बाण सुत्तांत* सांगते की, वस्सकार आणि मगध साम्राज्याचे वज्जियनांना नामोहरम करण्याचे प्रयत्न फक्त एकत्रित कृतीतून आणि लोकशाही परंपरांच्या मजबुतीतूनच थांबवले जाऊ शकत होते. बुद्धानेही संघाच्या सबलीकरणासाठी सात गोष्टी सांगितल्या आहेत - वरचेवर भेटत राहणे आणि औपचारिक सभांना उपस्थित राहणे, आपली कामे जबाबदारीने पार पाडणे, आधी प्रचलित असलेल्या कामाच्या पद्धतीत बदल न करणे, ज्येष्ठांचा आदर करणे, लालसेला बळी न पडणे, एकांतात जगण्याचा आनंद घेणे, पवित्र पुरुषांनी भेटायला यावे यासाठी मनाची मशागत करणे इत्यादी. यानंतर इतर सत्तावीस गोष्टी सांगितल्या आहेत. यात व्यापार-व्यवसायाशी संबंध न ठेवणे, निरर्थक गप्पांमध्ये वेळ न घालवणे, निब्बाणाच्या मार्गावर दुय्यम प्रतीच्या उद्दिष्टांपाशी न थांबणे, पक्षपात न करता वाटप करणे आणि जे मिळेल ते सामायिकपणे वाटून घेणे आदींचा समावेश होता. (I,-६-११) सुरुवातीला आणि नंतरही बराच काळ स्थानिक संघासाठी प्रमुख नेमला जात नसे. आज्ञापालनाची किंवा गरिबीची कुठलीही शपथ दिली जात नसे. संघ लोकशाही मार्गाने चालवला जात असे. मालमत्तेच्या वाटपाबाबत साम्यवादी पद्धत अवलंबली जाई. दुसरे म्हणजे संघाची कार्यपद्धती लवचिक होती. एखाद्या भिक्खूला दुसऱ्यापेक्षा केवळ ज्येष्ठत्वामुळे प्राधान्य दिले जाई. संघात प्रवेश करण्यापूर्वीचे त्याचे सामाजिक स्थान, त्याचा जन्म किंवा त्याचे तथाकथित ज्ञान यांवर काहीच अवलंबून नसे.

संघामधील आयुष्यात संन्यस्तपणा नव्हता हे लक्षात घेणे महत्त्वाचे आहे. या बाबतीत बौद्धधम्म समण परंपरेहून वेगळा होता आणि ब्राह्मणी परंपरेहूनदेखील. समण आयुष्यातील संन्यस्तवृत्ती आणि ऐहिक सुखवाद या दोन्हींनाही या मध्यम मार्गाने नाकारत होते. त्यामुळे बौद्धांना कधी कधी *मुंडकगहपती*

(मुंडन केलेले गृहस्थ, जे संन्यास घेत नाहीत ते.) म्हटले जाई. एका प्रसिद्ध कथेमध्ये देवदत्त हा दुष्प्रवृत्तीचा समण संघ संन्यस्तवृत्तीचा नाही म्हणून त्याला त्याज्य ठरवायचा प्रयत्न करतो. या देवदत्तचा संघ पूर्णपणे नष्ट करण्याचा तसेच बुद्धाची हत्या करण्याचाही मानस असतो. भिक्खूंचे जगणे अधिक खडतर करण्यासाठी तो 'पाच अटी' मांडतो, पण बुद्ध त्या स्वीकारत नाही.

> *नाही, देवदत्ता. ज्याला असे करायचे आहे, त्याने जंगलात राहावे, खेड्याच्या आसपास राहावे, भिक्षा मागावी, जनसामान्यांची बोलावणी स्वीकारावीत. त्याने फाटके कपडे घालावेत, लोकांकडून वस्त्रांची देणगी स्वीकारावी. वर्षातून आठ महिने झाडाखाली झोपण्यास मी परवानगी दिली आहे देवदत्ता. आणि मासे जर खाण्यासाठी पकडले गेले आहेत हे खाणाऱ्याने पाहिले नसेल, ऐकले नसेल किंवा त्याला तसा संशय आला नसेल, तर ते खाणेही मी शुद्ध मानले आहे* (*चुलवग्ग* VII, ३,१५).

खरे तर संघाने भिक्खूंना असुरक्षित जगात काही मूलभूत सोयीसुविधा मिळवून दिल्या होत्या. यात अन्न, वस्त्र, निवारा आणि वैद्यकीय मदतीचा समावेश होता. या गोष्टी फक्त भिक्खूंसाठीच महत्त्वाच्या होत्या असे नाही, तर भिक्खू आणि संसारी लोक यांच्यातील नात्यांच्या दृष्टीनेही त्या महत्त्वाच्या होत्या. कारण अन्नाच्या गरजेचे नियमन होत होते. (खाताना सौजन्य बाळगावे आणि सर्वांना वाटा मिळेल याची काळजी घ्यावी असा नियम होता) आणि अन्नसेवनामुळे बाह्य जगाशी संबंध जोडला जात होता. म्हणून भिक्खू भिक्षा तर स्वीकारत होतेच, पण ते आमंत्रणेही स्वीकारायचे. असे केल्यामुळे त्यांना धम्माचे शिक्षण देण्याची संधी मिळायची.

संघाची रचना बघताना आपल्याला संघटना उभारणारा बुद्ध दिसतो. संघाच्या रूपात बुद्धाने साम्यवादी आणि कल्याणकारी स्वरूपाची एक संघटना स्थापन केली होती. ती ज्या जगात उभी केली होती, त्या जगाचे नियम तिच्यापेक्षा वेगळे होते. संघाने विरागी जीवनाची एक वेगळी परंपरा निर्माण केली. जगाशी संबंध न तोडता जगाचा त्याग करणे भिक्खूंना शक्य झाले होते. शहरांच्या जवळ राहून त्यांच्याशी संपर्कात राहणे, पण त्याचा भाग न होणे शक्य झाले होते. भिक्खूंना त्यांच्या भ्रमंतीदरम्यान समर्थकांकडून

अन्न मिळत असे. या अन्नाच्या माध्यामातून भिक्खू समर्थकांच्या संपर्कात राहत. त्यांना कधी कधी जेवणाचे अमंत्रण असे तेव्हा नेहमीपेक्षा वेगळे, गोडाधोडाचे जेवण बनवले जाई. या बदल्यात भिक्खू त्यांना शिकवण देत असत. जीवनाबाबतचा नैतिक आणि व्यावहारिक उपदेश देत असत. तणावाच्या वेळी मानसिक आधार देत असत. पुढे संघाने इतरही उपक्रम सुरू केले. शैक्षणिक सुविधा पुरवणे चालू केले. प्राचीन भारतातील काही प्रसिद्ध विद्यापीठे इथूनच निर्माण झाली. संघाला आर्थिक संघटनेचे स्वरूप प्राप्त झाले आणि संघाकडून कर्जेही दिली जाऊ लागली. कालांतराने संघाचे राजसत्तेच्या शक्तीचे संतुलन साधणाऱ्या संस्थेत रुपांतर झाले आणि आपल्या आदर्शापासून दूर जात संघामध्ये भ्रष्टाचाराचा शिरकाव झाला. परंतु, एक विरागी संस्था म्हणून संघाचे वैशिष्ट्यपूर्ण स्थान कायम राहिले.

संसारी गृहस्थासाठी नैतिकता

दुःखाचे परिमार्जन करणारा, आठ पदरी मार्ग मुख्यतः तीन भागात विभागला गेला आहे – जगण्यासाठीचे नियम (सिला) किंवा सदाचरण, ध्यान (किंवा *समाधी*) आणि बौद्धिक आकलन किंवा समज (*पन्ना*). संसारी माणसे या सर्वच गोष्टींसाठी योग्य असली तरी त्यांच्या शिकवणुकीमध्ये मुख्य भर हा सदाचरणावरच आहे. बौद्धिक आकलन आणि प्रज्ञा त्यांच्यासाठी अवघड आहे. ध्यानासाठी वेळ काढणेही त्यांना कठीण जाते. परंतु सदाचरणाचे काही साधे नियम पाळणे त्यांना शक्य होते. आपण मागे पाहिल्याप्रमाणे *महापरिनिब्बाण सुत्ता* मध्ये पातालिगमातील संसारी लोकांना बुद्धाने जी साधी शिकवण दिली त्यात सचोटी, नीतिमत्ता यांचा समावेश होता.

संसारी लोकांसाठी सदाचरणावर भर देताना आणि भिक्खूंना त्याचे शिक्षण द्यावे, अशी पद्धत सुरू करताना बौद्धधम्म ब्राह्मणी शिकवण आणि जैन शिकवणीपेक्षा वेगळा ठरतो. कारण ब्राह्मणी धर्मात संसारी लोकांकडून जातिव्यवस्थेचे पालन होणे आवश्यक आहे, तर जैन पद्धतींमध्ये संसारी जीवनालाच नकार दिला गेला आहे. संन्याशांनी या जीवनामुळे 'दूषित' होऊ नये हा विचार जैन तत्त्वज्ञानात दिसतो. मात्र संघ ज्या पद्धतीने बांधला गेला

होता, त्याप्रकारे संसारी लोकांचे 'सदाचरणी जीवन' बांधणे शक्य झाले नाही. गणसंघाच्या लोकशाही परंपरा जपण्याचा प्रयत्न संघाकडून केला गेला. परंतु नव्याने उदयास येणाऱ्या साम्राज्यांच्या जगात ते शक्य नव्हते. तसेच मालमत्तेवर एकत्रित मालकी प्रस्थापित करणे सामाजिकदृष्ट्या प्रत्यक्षात आणणे शक्य नव्हते. म्हणून राजसत्ताक पद्धती आणि बाजारव्यवस्था या दोघांनाही पाठिंबा दिला गेला. परंतु, त्यांचे नैतिकीकरण करण्याचा, त्यांना मानवी चेहरा देण्याचाही प्रयत्न केला गेला. या विभागात आपण जगण्याच्या आर्थिक बाजूबद्दल आणि राजकीय बाजूबद्दल विचार करू आणि त्यानंतर समाजाच्या एका महत्त्वाच्या बाजूबाबत–जातिव्यवस्थेबाबत चर्चा करू. बुद्धाने ज्याचा निकराने विरोध केला ती ही व्यवस्था होती. त्याने आणखी एका व्यवस्थेचा, पितृसत्ताक पद्धतीचा अंशतः विरोध केला परंतु त्याचा विचार आपण अंतिम विभागात करणार आहोत.

आर्थिक जीवनाबाबतचे सर्वांत प्रसिद्ध विवेचन *सिगालोवाद सुत्तात* केला आहे. *दीघ निकाय* मध्ये 'सिगालाला सूचना' यात हा भाग येतो. एका तरुण आणि धनवान माणसाला उद्देशून हे विवेचन केले आहे. त्याने जगापासून दूर जावे असे न सांगता, उलट त्याने संन्यस्त आयुष्यापासून आणि ब्राह्मणी धर्माने सांगितलेल्या कर्मकांडयुक्त आयुष्यापासून दूर जावे, असे सांगितले आहे. अशा आयुष्यापेक्षा कामात व्यग्र असणारे आयुष्य निवडावे असा सूर या उपदेशात दिसतो. असे आयुष्य जे अगदी मध्यममार्गी, बूर्झ्वा असेल. कर्मकांडाच्या जागी मानवी नातेसंबंधाचा आदर्श निर्माण करण्यावर भर दिलेला आहे. हे नातेसंबंध पालक, शिक्षक, मित्र, बायको, नोकर आणि कामावर ठेवलेले लोक यांच्याशी प्रस्थापित करायचे आहेत. (*दसकम्मकारा*) ऱ्हीस डेव्हिड्स यांच्या भाषांतरानुसार,

> *अरिय मालक पाच पद्धतींनी त्याच्या घरातील नोकरांशी आणि व्यवसायातील कर्मचाऱ्यांशी संबंध ठेवतो – त्यांना त्यांच्या कुवतीप्रमाणे काम देऊन, त्यांना अन्न आणि वेतन देऊन, आजारपणात त्यांची काळजी घेऊन, त्यांच्याबरोबर विशेष मिष्टान्ने वाटून घेऊन आणि त्यांना वेळोवेळी रजा देऊन (त्यांना संपूर्ण दिवस काम करायला लागू नये यासाठी मधेमधे सतत थांबत राहणे या*

अर्थी रजा आणि अतिरिक्त अन्न व उत्सवासाठीच्या साहित्यासह विशेष सुट्टी). अशा प्रकारे ज्यांना ठेवले गेले आहे ते नोकर व कर्मचारी आपल्या मालकावर पाच प्रकारे प्रेम करतात – ते त्याच्या आधी उठतात. तो झोपल्यावर झोपतात. त्यांना जे दिले गेले आहेत त्यात ते समाधान मानतात, त्यांचे काम ते नीट करतात आणि ते मालकाची प्रशंसा करतात, त्याची प्रसिद्धी करतात. (III, ३२).

मालक आणि नोकर, व्यावसायिक आणि त्यांच्या हाताखालची माणसे हे नाते इथे कायमच ठेवलेले दिसून येते. पण त्या नात्याला मानवी चेहरा दिला गेला आहे. वेतनाबद्दल बोलताना कामगारांना त्यांचे हक्क आहेत, गुलामगिरी बंद व्हायला हवी याचेही सूचन केले आहे.

संसारी आयुष्य जगताना वस्तुसंचय, धनसंचय याकडे बौद्ध नैतिकतेने दुर्लक्ष केले आहे. धनसंचयाची प्रशंसा करणारी एक कविता सुत्तामध्ये सापडते.

शहाणा आणि नीतिमान मनुष्य टेकडीवरील अग्नीसारखा प्रकाशत असतो.
फुलाला धक्का न लावणाऱ्या मधमाशीसारखा तो धन मिळवत असतो.
असा मनुष्य मुंग्यांच्या वारुळाप्रमाणे त्याचा साठा वाढवत नेतो.
अशा प्रकारे श्रीमंत झालेला मनुष्य त्याच्या कुटुंबाला मदत करू शकतो.
आणि मित्रांना जोडून घेऊ शकतो. त्याने आपल्या पैशाचे चार भागात
विभाजन करायला हवे. एक भाग त्याने स्वतःच्या जगण्यासाठी वापरावा
दोन भाग व्यवसायाच्या वृद्धीसाठी तर चौथा भाग अडीअडचणीच्या वेळी
कामास येईल म्हणून वाचवून ठेवावा (तत्रैवः २६).

वस्तुसंचयाला उत्सुक असा समाज इथे दिसतो. एका अभ्यासकाच्या मते, त्या काळात अर्थव्यस्थेच्या वाढीचा वेग चांगला होता कारण पुनर्गुंतवणूक चांगली होत होती (बाशम १९५८ः १२५n).

बऱ्याच अंशी खुला परंतु, वर्ण आणि लिंग यामुळे प्रभावित अशा समाजाकरिता योग्य अशा नैतिकतेवर इथे भर दिला आहे. वर म्हटल्याप्रमाणे मालक–नोकर नाते तर होतेच. नवरा–बायको, मालक–नोकर हे वेगळे वर्ग होते. मात्र वरच्या स्थानी असणाऱ्याने हाताखालच्यांशी कसे वागावे याबाबत सूचना केल्या जात होत्या. तसेच आपल्याला मिळणाऱ्या मोबदल्यात

कर्मचाऱ्यांनी, नोकरांनी व्यवस्थित काम करावे अशीही अपेक्षा होती. यात आदर्श पितृसत्ताक कुटुंब आणि रोजगाराचे संबंध जसे आहेत तसेच ठेवले गेले होते. परंतु परस्पर सामंजस्यावर विशेष भर दिला होता. वर्णाश्रम धर्माच्या आदर्शांहून हे आदर्श वेगळे होते. *दसकम्मकार* ही बौद्ध ग्रंथातील संज्ञा 'लोक सेवाकार्य करत आहेत' इतकेच सांगते. हे काम ते पैशांसाठी किंवा वेठबिगार म्हणून करत आहेत हे त्यात गृहीत आहे. परंतु मनू किंवा इतरांसाठी अशी सेवा करणे ही अस्तित्वाची एक अवस्था आहे. मनू सांगतो, 'ब्राह्मण शूद्राला गुलाम म्हणून कामे सांगू शकतो. मग त्याने त्या शूद्राला विकत घेतलेला असो व नसो. शूद्राची निर्मितीच पुजाऱ्याचा गुलाम म्हणून झाली आहे. त्याच्या मालकाने त्याला मुक्त केले तरी शूद्र गुलामगिरीतून मुक्त होत नाही. तेच त्याच्या अस्तित्वाचे लक्षण आहे. तो कुणी त्याच्याकडून कसा काढून घेईल?

दुसरीकडे ब्राह्मण हा जन्माने आणि स्वभावाने ब्राह्मण आहे.

मार्क्सवादी विचारानुसार बौद्धधम्माची ही मांडणी भांडवलशाही मांडणीशी सुसंगत आहे. वर्गविहीन समाजाचा त्यात विचार नाही. (उप्रेती यांनीही हा मुद्दा मांडला आहे – १९९७), परंतु ख्रिस्तपूर्व पहिल्या सहस्रकातील समाजाच्या संदर्भात मात्र हे उल्लेखनीय आहे. कर्मचाऱ्यांना योग्य ते वेतन मिळणे, सुट्टी मिळणे, वैद्यकीय मदत मिळणे हीदेखील लहान गोष्ट नाही. कल्याणकारी अर्थव्यवस्था म्हणून ऐतिहासिकदृष्ट्या या व्यवस्थेकडे पाहिले तर पूर्वीच्या सोव्हिएत संघराज्यांसारख्या समाजातील शोषण, अधिकाराची उतरंड यापेक्षा ती अनेकपटींनी चांगली आहे आणि यातला विरोधाभास असा आहे की, सोव्हिएत समाज अधिकारांची उतरंड नष्ट करण्याचे उद्दिष्ट ठेवणारा पहिला समाज होता!

चक्कवती सम्राट आणि अहिंसक 'कल्याणकारी राज्य'

बौद्धधम्म आणि ब्राह्मणी धर्म यातील राजकीय संदर्भातील फरकही उल्लेखनीय आहेत. (कांचा इलया यांचे 'बुद्धाज् चॅलेंजेस् टु ब्राह्मनिझम्' हे अलीकडील पुस्तकही पाहावे; इलया २००१) बुद्धाचे अनेक संवाद समाजाची सुव्यवस्था,

सामाजिक उत्कर्ष आणि राज्यव्यवस्थेतील अडचणी याबाबत आहेत. अजातशत्रू आणि बिंबिसार यांसारख्या राजांशी त्याने संवाद साधला आहे. हे दोघे या काळात उदयास येणाऱ्या मगध साम्राज्याचे अधिपती होते. बौद्धधम्म आणि ब्राह्मणी धर्म यातील फरक राजसत्तेच्या उगमस्थानापासून सुरू होतो. ब्राह्मणी मांडणीत राजाची उत्पत्ती दैवी आहे, राजेसुद्धा दैवी अंश असलेले आहेत असे म्हटले आहे. मनुस्मृतीत राजसत्तेबद्दलच्या प्रकरणात सुरुवातीला म्हटले आहे –

> *ज्या राजाने वैदिक पद्धतीतील नियमांप्रमाणे विधिवत स्वतःला रूपांतरित करून घेतले आहे, त्याने त्याच्या राज्याचे योग्य रितीने संरक्षण करावे. ज्यावेळी हे जग राजाशिवाय होते आणि लोक भीतीने सर्वत्र धावत होते; त्यावेळी परमेश्वराने या संपूर्ण राज्याचे रक्षण करण्यासाठी राजाची निर्मिती केली. या निर्मितीत इंद्र, वायू, यम, सूर्य, अग्नी, वरुण, चंद्र आणि संपत्तीच्या देवांकडून टिकाऊ असे घटक घेतले गेले आहेत. वयाने लहान असणारा एखादा मुलगा जरी राजा असला तरी त्याचा आदर केलाच पाहिजे. 'हा एक मनुष्य आहे' यादृष्टीने त्याच्याकडे बघता कामा नये. एक महान देवता मनुष्यरूपाने उभी आहे हे लक्षात घेतले पाहिजे. प्राचीन काळी सर्वशक्तिमान ईश्वराने 'शिक्षेची काठी' निर्माण केली. त्याचा स्वतःचा मुलगा साक्षात न्याय सर्व सजीवांचा रक्षणकर्ता झाला. तो अंतिम सत्याच्या अद्‌भुत शक्तीतून निर्माण झाला होता. काठी राजा आहे आणि मनुष्य आहे, तो दुःख देतो आणि शिक्षा करतो. आयुष्यातील चार पायऱ्यांवरील कर्तव्ये करण्यासाठीची हमी घेणारा म्हणून त्याच्याकडे पारंपरिकपणे बघितले जाते. अजिबात दूषित न झालेला मनुष्य सापडणे अवघड आहे. त्यामुळे संपूर्ण जग शिक्षेच्या धाकानेच चालते. ही हालचाल करू शकणारे असे काहीही शिक्षेच्या भीतीने स्वतःचा उपयोग करून घ्यायची परवानगी देते. वर्गांच्या रक्षणासाठी आणि आयुष्यातील विविध पायऱ्यांच्या रक्षणासाठी राजाची निर्मिती झाली आहे* (७,१–३५).

प्रकरणातील पहिल्या पस्तीस कडव्यांमधून वरील भाग निवडला आहे. यात राजाचे दैवत्व आणि त्याचा दंड, किंवा 'शिक्षेची काठी' यावर भर देण्यात

आला आहे. समाजकल्याणाविषयी यात एकही शब्द नाही. राजसंस्थेचा संबंध कायदेशीर हिंसा किंवा शिक्षेशी आहे. विशेषतः जातिव्यवस्था आणि आयुष्यातील आदर्श पायऱ्या यांचे रक्षण केले आहे आणि लोकांवर ते लादले गेले आहे. हा प्रमुख विचार नंतरच्या महाकाव्यात आणि शास्त्रातही दिसतो. वर्णाश्रमाच्या कायद्याचे रक्षण करणारा आदर्श राजा राम शंबूकाचा वध करतो. ब्राह्मण ऋषींच्या आग्रहामुळे तो जंगलातील राक्षसांना ठार मारतो. कौटिल्य हा मनूपेक्षा अधिक उदारमतवादी आहे. परंतु बौद्ध ग्रंथात प्रकर्षाने आढळून येणारा समाजकल्याणाचा विचार कौटिल्याच्या मांडणीत तितक्या प्रकर्षाने दिसत नाही. सतराव्या शतकातील महान राजा शिवाजी याने त्याच्या स्वतःच्या शिलालेखांमध्ये समाजकल्याण जपणारा राजा असा उल्लेख केला आहे. परंतु हिंदू राष्ट्रवादी प्रचारात मात्र तो *गोब्राह्मण प्रतिपालक* म्हणून रंगवला गेला आहे. ब्राह्मणी दृष्टिकोनातून 'समाजाचे रक्षण सुरू होते ते गाई आणि ब्राह्मण यांच्या रक्षणापासून!'

*दीघ निकाया*तील *अगण्णसुत्तांता*मध्ये राजसत्तेच्या उगमाविषयींची बौद्धकथा दिली आहे. ब्राह्मणांच्या सामाजिक स्थानाबद्दलच्या वादाची पार्श्वभूमी असलेल्या या कथेत ब्राह्मण पुन्हा एकदा भिक्खूंना 'हजामत केलेले संन्यासी, घरगडी, काळ्या वर्णांचे, आमच्या लोकांच्या पायातून जन्माला आलेले' असे संबोधतात. बुद्ध जन्माचा संदर्भ नाकारतो आणि सांगतो की, सर्व वर्णांच्या लोकांकडून चांगली आणि वाईट कृत्ये घडू शकतात. यानंतर तो ब्राह्मणांच्या उत्पत्तीची कथा सांगतो. त्यात कुठल्याही देवाचा उल्लेख नाही. त्या कथेत आनंदी मन असलेले मनुष्य आहेत. पुढे कुणामध्ये तरी चमचमीत चवीच्या पृथ्वीची आवड निर्माण होते. आणि त्यांचा स्वप्रकाश हरवतो. याचा परिणाम म्हणजे दिवस-रात्र, ऋतू यांचा उदय आणि घन शरीराची निर्मिती. मग काहींना ते इतरांहून देखणे आहेत, असे वाटू लागते आणि त्यांचे जिच्यावर पोषण झाले ती स्वादिष्ट पृथ्वी नाहीशी होते. ते मातीतून निर्माण झालेले पदार्थ खाऊ लागतात. लतावेली खाऊ लागतात आणि नंतर भात खाऊ लागतात. पुढे त्यांची शरीरे जशी अधिक सघन बनतात तसे त्यांच्यात स्त्री आणि पुरुष असे दोन प्रकार निर्माण होतात. पुढे अनैतिकता निर्माण होते. खलप्रवृत्ती आणि

अनैतिक चाली वाढीस लागतात तेव्हा भात आपोआप निर्माण होणे बंद होते. आणि लोक भाताच्या शेतांचे विभाजन करून त्यांच्या सीमा ठरवू लागतात.

> *कुण्या एका लोभी वृत्तीच्या माणसाने, जो आपली जमीन राखत होता, दुसऱ्याची जमीन चोरली आणि तिचा वापर केला. त्यावेळी त्यांनी त्याला पकडले आणि ते म्हणाले, ''भल्या माणसा, तुझ्यामध्ये वाईट प्रवृत्ती आली आहे. असे तू पुन्हा करणार नाहीस याची काळजी घे.'' त्यावर तो ''हो महाशय'' असे म्हणाला. पण त्याने दुसऱ्यांदा पुन्हा तेच केले. तिसऱ्यांदाही केले. त्यांनी पुन्हा त्याला पकडून ताकीद दिली. काहींनी त्याला हातांनी मारले तर काहींनी मातीच्या ढेकळांनी मारले. वसेथ्था, अशा प्रकारे चोरीची सुरुवात झाली आणि दोष देणे, खोटे बोलणे, शिक्षा करणे सुरू झाले* (*दीघ निकाय* III, १९२१: ८७).

यानंतर लोकांनी न्याय आणि शिक्षा देण्यासाठी राजाची निवड करायचे ठरवले. त्याचे वर्णन महासम्मत (सर्व लोकांनी निवडलेला), खत्तिय (शेतांचा अधिपती) आणि राजा (जो धम्माने प्रभावित करतो तो) अशा विविध प्रकारे केले गेले आहे.

राजाच्या निर्मितीची कथा ही खत्तियांच्या निर्मितीची कथा आहे. खत्तियांना बौद्ध चार विभागांमध्ये सर्वश्रेष्ठ मानत असत. यानंतर ब्राह्मणांच्या निर्मितीसंबंधी वर्णन करण्यात आले आहे. ध्यानधारणा व शिक्षण यांच्याशी ते संबंधित असल्याचे सांगण्यात आले आहे. ब्राह्मणांकडे सर्वांत खालच्या जातीचे म्हणून बघण्यात येत असे, पण आता त्यांना सर्वश्रेष्ठ मानले जाते अशीही टिप्पणी आढळते. यानंतर वेस्सांची (विविध व्यवसाय करणारे) निर्मिती कशी झाली ते सांगण्यात आले आहे आणि शेवटी 'सुद्द' जे शिकार व इतर किरकोळ कामे करून आपली गुजराण करीत, त्यांची निर्मिती कशा प्रकारे झाली ते सांगितले आहे. मात्र सर्वजण चांगले किंवा वाईट असू शकतात आणि कुणालाही भिक्खू बनता येते हेही ठसवण्यात आले आहे. या कथेत देव तर नाहीतच; पण मनुष्यांचे चित्रणही चैतन्यसदृश करण्यात आले आहे. कालांतराने कार्यकारण भावाच्या प्रक्रियेत अव्यवस्था आणि गुन्हेगारी निर्माण होते. अंगभूत गुणांमुळे नव्हे.

राज्यव्यस्थेच्या उदयाबाबत जी कथा सांगितली आहे त्या कथेत ब्राह्मणी धर्म आणि बौद्धधम्म यांतील फरक स्पष्ट होतो. पण ही फक्त सुरुवात आहे. बौद्धधम्मात आदर्श राजा हा वैश्विक सम्राट म्हणून वर्णिला गेला आहे. त्याला 'चक्कवत्ती' – 'चक्र शासक' म्हणून संबोधले गेले आहे. बौद्ध आणि जैन परंपरेमध्ये त्यांच्या गुरूंकडे 'जन्मतःच बुद्ध (किंवा *तीर्थंकर*) किंवा चक्रवर्ती राजा व्हायची क्षमता असलेले' म्हणून पाहिले गेले आहे. मात्र जैन साहित्यात समण आणि ऐहिक जीवन यांतील अंतर बरेच मोठे आहे. यात राजा आपले सिंहासन सोडताना दिसतो. बौद्ध साहित्यात बोधिसत्व हा सोनेरी युगावर राज्य करणारा आदर्श चक्कवत्ती राजा म्हणून दाखवला गेला आहे. संसारी लोकांचे जग आणि निर्वाणाकडे जाणारे जग यांत एक समांतरता आहे. चक्कवत्ती हा धम्माचा रक्षणकर्ता समजला गेला आहे. त्याच्याकडे शक्ती आहे. (त्याच्याकडे 'चतुरंग सेना' आहे.) परंतु तिचा वापर करायची वेळ न येता तो राज्य करतो. समाजातील सुव्यवस्था ही राजाची केंद्रीय जबाबदारी आहे. परंतु ही जबाबदारी शक्ती आणि शिक्षा न वापरता पार पाडायची आहे. *कूटदन्त सुत्ता* मध्ये म्हटल्याप्रमाणे –

> *या अवस्थेला संपवायचा एकच मार्ग स्वीकारावा लागेल. राजाच्या राज्यात जे कुणी पशुपालन व शेती करतात, त्यांना राजाने अन्न आणि बीजभांडवल द्यावे. जे लोक व्यवसाय करीत आहेत त्यांना राजाने भांडवल द्यावे. सरकारी नोकरीत असलेल्यांना राजाने पगार आणि अन्न द्यावे. असे केल्याने या लोकांकडून प्रजेला कसलाही त्रास होणार नाही, राजाचा महसूल वाढेल. देशात शांतता राहील आणि एकमेकांमुळे आनंदित झालेली जनता आपल्या मुलांना कडेवर खेळवत, आपल्या घराची दारे उघडी ठेवून निर्धोकपण जगेल* (*दीघ निकाय* I, ११).

फारशी गुलामगिरी नसलेल्या आणि व्यापारी, शेतकरी आणि सरकारी कर्मचारी असलेल्या समाजाचे हे चित्रण आहे. कारखान्यांचा उल्लेख इथे आढळत नाही. ते एक सोडता या समाजाला आधुनिकतेचा स्पर्श झाल्याचे आढळते.

आदर्श बौद्ध शासकाकडून गरीब लोकांना मदत करणे, गरिबी रोखायला मदत करणे अपेक्षित आहे. *दीघ निकाया* तील *चक्कवत्ती सुत्तांता* मधील हा

मुख्य विचार आहे. यात राज्यामध्ये गरिबी नांदते कारण, गरिबांना संपत्ती दिली गेली नाही. ही कथा एका आदर्श राजापासून सुरू होते. हजारो वर्षे राज्य केल्यावर त्याच्या लक्षात येते की, आकाशीचे चक्र थोडेसे घसरले आहे. ते पाहून त्याला वाटते की, आपला काळ संपल्याची ही खूण आहे. म्हणून तो संन्यास घेतो आणि आपल्या ज्येष्ठ मुलाला सिंहासनावर बसवतो. यानंतर चक्र अदृश्य होते. मुलगा 'राजपुरोहिता'चा सल्ला घेतो. त्यावर त्याला सम्राटाची कर्तव्ये पार पाडण्याबाबत सांगण्यात येते. ही कर्तव्ये कोणती? तर स्वतः एक नैतिक उदाहरण बनावे, राज्यातील सर्वांना संरक्षण द्यावे, चुकीच्या वर्तनाला पायबंद घालावे आणि जे गरीब आहेत त्यांना धन द्यावे. मुलगा त्याप्रमाणे करतो, राज्य सुरळीत चालू राहते, चक्र परत येते; परंतु ही पुनरावृत्ती अनेकदा झाल्यावर एक काळ असा येतो की, राजा त्याच्या कर्तव्यांविषयी काहीच विचारत नाही आणि त्याच्या स्वतःच्या कल्पनांच्या आधारे राज्य करतो. विशेषतः तो संरक्षण देतो, पण संपत्ती देत नाही. त्यामुळे गरिबी वाढते. चोरीची एक घटना घडते, तेव्हा तो त्या माणसाला पैसे देऊ करतो कारण गरिबीमुळे त्या माणसाने चोरी केली असे त्याला कळते. पण हे ऐकून काही लोक ठरवतात की, चोरी करणे फायद्याचे आहे. त्यामुळे चोऱ्या सुरूच राहतात. राजा मग अशा निष्कर्षाप्रत येतो की, या पद्धतीने प्रश्न सुटणार नाहीत. तो शिक्षेचा आधार घेतो. ब्राह्मणी कथांमध्ये शिक्षा देण्यावर भर देण्यात आला आहे. परंतु बौद्ध कथांमध्ये उलट घडते. या कथांमध्ये शिक्षेच्या परिणामी चोर हाती शस्त्र घेतात, हिंसक होतात. खून, खोटेपणा, व्यभिचार, अनैतिकता, अगम्यगमन, वाईट बोलणे, आयुर्मान कमी होणे, समाजात अव्यवस्था वाढीस लागणे हे प्रकार सुरू होतात. अन्नाची चव नाहीशी होते. मानवी नातेसंबंध नाहीसे होतात आणि जग एका अनियमिततेमध्ये सापडते.

'बौद्ध राज्य' हे कल्याणकारी राज्य असावे असा कथेचा मूळ संदेश आहे. राज्याकडून गरिबांना आर्थिक मदत झाली पाहिजे. परंतु अशा सोप्या उपायांची मर्यादाही ध्वनित केली गेली आहे. चोराला पैसे दिल्याने चोऱ्या वाढतात. कारण लोकांना चोरी करण्यात दुहेरी फायदा दिसतो! आंबेडकरांनी 'बुद्ध आणि कार्ल मार्क्स'मध्ये ही कथा सांगितली आहे. एकटा राजाच नव्हे तर सर्व नागरिकांसाठी नैतिक मर्यादा असण्याच्या गरजेवर ते भर देतात.

> जेव्हा नैतिक शक्ती अपयशी ठरते आणि पाशवी शक्ती तिची जागा घेते तेव्हा काय घडते याचे हे उत्तम चित्र आहे. बुद्धाला हे अपेक्षित होते की, प्रत्येक माणूस नैतिकदृष्ट्या उन्नत व्हावा जेणेकरून तो सदाचरणाच्या साम्राज्याचा पहारेकरी होईल (आंबेडकर १९८७ः ४५९).

बौद्ध परंपरा गुन्ह्यामागील व्यक्तिगत आणि सामाजिक जबाबदारीचा प्रश्न हाताळताना दिसते. समाजाने हा प्रश्न कसा सोडवावा याचा विचार त्यात दिसतो. ब्राह्मणी साहित्यात मात्र गरिबांना धन द्यावे असा विचार एकाही ग्रंथात आढळत नाही.

धम्माच्या प्रवर्तकांना ही कल्पना होती. ते राज्यव्यवस्थेला नैतिक शिकवण देत आहेत. ब्राह्मणीधर्मात हे अजिबातच नव्हते. हे दोन जातकांमध्ये आढळते. ब्राह्मणीधर्माशी वैचारिक वाद घालणाऱ्या एका दीर्घ जातकात 'ब्राह्मणांचे वेद, खत्तियांची राज्यव्यवस्था' समाजाचे शोषण करतात असा संदर्भ आहे. (# ५४३) खत्तिय राज्यव्यवस्था काय आहे हे दुसऱ्या जातकात सांगितले आहे. (# ५२८) यात पाच वाईट शिकवणी नाकारल्या आहेत. यात कर्माला नकार, 'जगात सर्व शक्तिमान असे काही अस्तित्वात आहे.' हा विचार, हेतुमूलकता, मृत्यूने मनुष्य नष्ट होतो हा विश्वास आणि मनुष्यावर त्याच्या हितसंबंधांसाठी त्याच्या स्वतःच्या वडिलांना, अथवा नातेवाईकांना मारायची वेळ आली तरी त्याने मारावे, हा क्षत्रिय विचार यांचा समावेश आहे. भगवद्गीतेत आणि महाभारतात सांगितल्या गेलेल्या क्षत्रियांच्या स्वधर्माशी याचे साधर्म्य आहे. समाजातील सर्वमान्य नैतिकतेकडे राज्यकर्ता दुर्लक्ष करतो असे अर्थशास्त्रही सांगते. युद्ध करणे हे त्याचे कर्तव्य आहे. बौद्ध विचारात राज्याची कल्पना ही साम्यवादी, लोकशाहीवादी, अहिंसक संघापेक्षा वेगळी असली तरी ती नैतिकतेवर आधारित आहे.

ब्राह्मण आणि जात

जन्माने मिळालेल्या जातीवर आधारित सामाजिक व्यवस्थेच्या संदर्भात बौद्धधम्म ब्राह्मणी धर्माला पूर्णपणे नकार देतो. सुत्त निपातामधील *वसेथ्था सुत्ता*तील 'ब्राह्मण जन्मामुळे (जातीमुळे) बनतो की, नैतिक आचरणामुळे

(कम्म) बनतो?' या प्रश्नाला उत्तर देताना बुद्ध हे निदर्शनास आणतो की, झाडे, किडे, सर्प, मासे आणि पक्षी यांच्यात वेगवेगळे प्रकार दिसतात. इथे तो 'जाती' ही संज्ञा वापरतो. माणसात मात्र तसे नाही. निसर्गाने माणसाला विविध जातींचे बनवले नाही. त्यांचे केस, डोके, कान, डोळे, तोंड, नासिका, भुवया, ओठ, घसा, खांदे, पोट, नितंब, पाठ, छाती सर्व सारखेच असते. तो पुढे म्हणतो की, जो गाई पाळून जगतो तो शेतकरी किंवा *कस्सक* आहे, जो हस्तकौशल्याच्या वस्तू बनवतो तो *सिप्पिको* आहे, जो वस्तू विकून जगतो तो *वणिज्जो* आहे, जो सेवा विकून जगतो तो 'पेस्सिको' किंवा पगारी कामगार आहे. जो चोरी करून जगतो तो 'कोरो' किंवा चोर आहे. जो युद्धावर जगतो तो *योद्धाजिवाओ* किंवा सैनिक आहे, जो बळींची कर्मकांडे करून जगतो तो *याजको* किंवा पुरोहित आहे. जो राज्य करतो तो सम्राट किंवा *राजा* आहे. (सुत्त निपात # ५९६, ६००–६१९) बुद्ध इथे चार वर्णांसाठी वापरल्या जाणाऱ्या नेहमीच्या संज्ञा वापरत नाही (शूद्र, क्षत्रिय यांसह), हे लक्षात घेण्याजोगे आहे. मात्र आजदेखील या संज्ञा व्यवसायाचे मूळ म्हणून प्रचलित आहेत. क्षत्रिय किंवा 'खत्तिय' ही संज्ञा पाली ग्रंथात 'मोठ्या कुळाचा' म्हणून येते. प्रामुख्याने गणसंघातील सत्ताधारी कुळांकरिता आणि चार वर्णांचे स्पष्टपणे नाव घ्यायची वेळ सोडून इतर कुठेही 'शूद्र' ही संज्ञा सापडत नाही.

सुत्त निपाता मधील आणखी एक सुत्त – *वसलसुत्त* देखील हेच सांगते. एखादा मनुष्य आळशी–उधळ्या आहे हे कृतीनेच ठरते, जन्माने नाही. हे सांगताना या सुत्तात मातंगाचे उदाहरण दिले आहे. चांडाळाचा हा मुलगा त्याच्या कर्तृत्वाने मोठा होतो आणि नाव कमावतो. या प्रक्रियेत ब्राह्मण–क्षत्रियदेखील त्याच्याकडे चाकरी करू लागतात.

बुद्धाचे सर्वांत महत्त्वाचे विरोधक ब्राह्मण होते. त्याच्या काळात हा सर्वांत समर्थ असा सामाजिक गट होता आणि त्यांना एक वेगळ्याच प्रकारची संस्कृती आणि धार्मिक परंपरा घडवायची होती. बुद्धाला याची जाणीव होती हे त्याने ब्राह्मणांना ज्याप्रकारे हाताळले त्यातून दिसून येते. ब्राह्मणांना आदराने वागवले जात होते, बुद्धाकडे सल्ल्यासाठी, मदतीसाठी येत आहेत असे दाखवले गेले

आहे. ते बदलले आहेत बुद्धाचे मोठेपण मान्य करत आहेत असे चित्रण केलेले दिसते. प्रमुख ब्राह्मणी देवांचे वर्णन अशाच प्रकारे केले गेलेले आहे. याचबरोबर त्यांच्या सामाजिक ताकदीची जी प्रमुख लक्षणे आहेत त्यांनाही आव्हान दिले गेले आहे. यात कर्मकांडे, बळी, माणसांची त्यांच्या जन्मानुसार वर्गवारी करणे इ. बाबींचा समावेश होतो.

*सुत्तनिपाता*मधील 'ब्राह्मणीधर्माचे सोनेरी युग' या सुत्तातदेखील बुद्धाचा ब्राह्मणांविषयीचा दृष्टिकोन दिसतो. ब्राह्मणांची मूळ स्थिती सदाचरणाची आणि साध्या राहणीची होती असे बुद्ध सांगतो. बळी दिले जायचे, पण सजीवांचा वापर केला जात नव्हता, तर तूप, भात आणि इतर पदार्थ वापरले जायचे. लग्नापूर्वी ४८ वर्षं ब्राह्मण ब्रह्मचारी म्हणून राहायचे. त्यानंतर एका स्त्रीशी एकनिष्ठ राहायचे विकत घेतलेल्या वधूंबरोबर नव्हे. बुद्ध पुढे सांगतो की, यानंतर भ्रष्ट वृत्तीचा शिरकाव झाला आणि ब्राह्मण धनाचे लोभी झाले. ते राजांना मनुष्य आणि प्राण्यांचा क्रूरपणे बळी देण्यासाठी, त्यावर संपत्ती खर्च करण्यासाठी प्रवृत्त करू लागले. ब्राह्मणांबद्दल आदर व्यक्त करून ते त्यांच्या आदर्शापासून कसे ढळले याचे बुद्ध वर्णन करतो. साधेपणाचे, सदाचरणाचे आयुष्य जगण्याचा हा आदर्श बुद्ध जेव्हा 'ब्राह्मण' ही संज्ञा 'समण' या संज्ञेबरोबर वापरतो आणि भिक्खूंचे आदर्श म्हणून वर्णन करतो, तेव्हाही दिसून येतो.

ब्राह्मणांनी धम्म स्वीकारल्याची अनेक उदाहरणे आहेत. यातील सर्वात प्रसिद्ध उदाहरण बावरीचे आहे. हा एक श्रीमंत आणि सामर्थ्यशाली गृहस्थ म्हणून दाखवला गेला आहे. तो गोदावरी नदीच्या काठी राहत असे. एका गुंडाने त्याला धमकी दिल्यावर मदत मागण्यासाठी तो त्याच्या काही माणसांना बुद्धाकडे पाठवतो. (धम्माचा महाराष्ट्रात खूप आधी प्रसार झाला होता, हे दाखवण्यासाठी ही कथा पुरावा म्हणून घेतली जाते.) ही माणसे पुष्कळ प्रश्न विचारतात आणि मग आमचे समाधान झाले आहे, आम्ही आनंदी आहोत आणि धम्म स्वीकारतो आहोत असे जाहीर करतात. इथे सामान्यतः 'जाहिराती'च्या तंत्राचा वापर केलेला आढळतो. बौद्धिक सामर्थ्य, नैतिकता, सामाजिक स्थान यातील विविध स्तरांवरील जे कुणी धम्माशी जोडले जातील त्यांनी धम्माचा पुरस्कार करणे महत्त्वाचे मानले जाई.

बुद्धाने बळीच्या पद्धतीवर, कर्मकांडांवर आणि ब्राह्मणांच्या जन्माधारित श्रेष्ठत्वाच्या कल्पनेवर टीका केल्यामुळे बुद्धाचे ब्राह्मणांशी असणारे संबंध तणावाचे होते. हे कधीकधी दिसूनही येते. *दीघ निकाया* तील *अंबथ्थ सुत्तातील* अंबथ्थाबरोबर झालेला संवाद याचे एक चांगले उदाहरण आहे. अंबथ्थ नावाचा एक अभिमानी, तरुण ब्राह्मण विहारामध्ये येतो आणि अवमानकारक शब्द वापरतो. विहारातल्या रहिवाशांना 'हजामत केलेले संन्यासी, काळ्या वर्णाचे घरगडी, ढोंगी साधू, आमच्या पायापासून जन्मलेले' असे संबोधून तो आपल्या कृत्याचे समर्थनही करतो. (शूद्र हे पुरुषाच्या पायांपासून निर्माण झाले आहेत या ब्राह्मणी कल्पनेचा संदर्भ त्याच्या शेवटच्या वाक्यात आहे.) गौतम यावर जन्माच्या संकल्पनेवर बोलतो. तो अंबथ्थाला दाखवून देतो की, त्याचा स्वतःचा पूर्वज कान्हा हा शाक्यांचा कृष्णवर्णीय गुलाम म्हणून जन्मला होता (कान्हा किंवा या शब्दाचे संस्कृत रूप कृष्ण याचा अर्थ काळा असा होतो.) यानंतर जेव्हा अंबथ्थ संकटात सापडतो आणि त्याचे मित्र त्याची थट्टा करतात, तेव्हा तो त्यांना सांगतो, 'अंबथ्थाला, एका ब्राह्मणाला, त्याच्या कुळावरून कमीपणा आणण्याचा प्रयत्न करताना जपून बोला. कान्हा एक सामर्थ्यशाली द्रष्टा बनला होता.' बुद्ध यानंतर जाहीर करतो – आपल्या कुळावर विश्वास ठेवणाऱ्यांमध्ये खत्तिय सर्वश्रेष्ठ आहेत. परंतु जो ज्ञान आणि सदाचरणात उत्तम आहे, तो देव आणि पुरुषांमध्ये सर्वश्रेष्ठ आहे. इथे तो क्षत्रियांना ब्राह्मणांपेक्षा श्रेष्ठ ठरवतो पण त्याचबरोबर ज्ञान, सदाचरण हे सर्वश्रेष्ठ गुण आहेत हेही सांगतो.

ज्ञानी आणि सदाचरणी लोक कुठल्याही वर्णातून, कुठल्याही सामाजिक गटातून येऊ शकतात, हे बौद्ध ग्रंथातून सातत्याने आग्रहपूर्वक सांगितले गेले होते. अनेक जातककथा वर्णव्यवस्था आणि अस्पृश्यतेचा धिक्कार करतात. एका कथेत बोधिसत्व चांडाळ शिक्षक म्हणून जन्म घेतो. तो गुरू बनतो. परंतु त्याचा एक विद्यार्थी 'आपण खालच्या जातीतल्या गुरूंकडून शिकतो' हे इतरांसमोर मान्य करायला कचरतो म्हणून दुःखी होतो. इथे *गाथा* दिली आहे 'खत्तिय, ब्राह्मण, वेस्सा ज्याच्याकडून जो योग्य ते शिकतो मग तो सुद्द, चांडाल, पुक्कस कुणीही असो, त्याच्या नजरेत तोच सर्वश्रेष्ठ असतो. (# ४७४) जन्माधारित विभागणीचा धिक्कार करणारी अशी अनेक सुत्त आहेत.

श्रमाचा आदरः शेतकरी आणि कारागीर

जन्माधारित जातीला नकार देण्याबरोबरच बौद्धधम्मातील समाजगटांची विभागणी ब्राह्मणी धर्मात स्वीकारलेल्या सामाजिक गटांपेक्षा पूर्णपणे वेगळी आहे. खत्तिय जन्माने श्रेष्ठ आहेत हे काही वेळा नोंदल्याचे दिसते. ब्राह्मण एक गट म्हणून अस्तित्वात आहेत. बुद्ध त्यांच्याशी संवादही साधतो, परंतु 'आपण जन्माने श्रेष्ठ आहोत' हा त्यांचा दावा मात्र नाकारला गेला आहे. या जगात राहणाऱ्या सन्माननीय व्यक्तींसाठी सर्वांत जास्त वापरली गेलेली संज्ञा म्हणजे, 'गृहस्थ' किंवा *गहपती*. यात श्रीमंत शेतकऱ्यांपासून अल्पभूधारक शेतकऱ्यांचा समावेश होतो. *गहपती* हा बऱ्याचदा पगारी कामगारांशी किंवा *दासकम्मकारांशी* जोडला गेला आहे. प्राचीन बौद्ध ग्रंथात मात्र राजाच्या गुलामांचा संदर्भ वगळता गुलामीचा ओझरताच उल्लेख आढळतो. पाली ग्रंथात वर्णन केलेले नोकर सामान्यतः पगारी नोकर आहेत.

मालमत्ता राखून असणे हे *गहपती* चे मुख्य लक्षण आहे. तो मालमत्तेचा व्यवस्थापक आणि नियंत्रक आहे. तो जेव्हा हे करायचे थांबवतो तेव्हा तो आपले स्थान गमावतो. तो प्रामुख्याने पुरुष आहे. (काही ठिकाणी अंबपल्लीसारख्या श्रीमंत आणि स्वतंत्र स्त्रियांचा उल्लेख आढळतो, पण त्यांना *गहपती* म्हटलेले नाही.) तो कर भरतो आणि अर्थव्यवस्थेतील निर्णायक घटक आहे. तो बहुतेकदा शेतीशी संबंधित आहे. गहपतीचे वर्णन 'एक मुक्त पुरुष, जो आपल्या जमिनीची मशागत करतो, कर भरतो आणि राजाच्या संपत्तीत भर घालतो', असे केलेले आढळते. तसेच तो जमीन नांगरणे, वेळेवर पेरणी करणे, जमिनीला पाणी देणे, अशी शेतीतील विविध कामे करतो असा उल्लेख आला आहे. गहपतींबरोबर व्यापारी वर्गाचाही समावेश केला जाऊ शकत असे. त्यावेळी *सथ्थी-गहपती* अशी एक संयुक्त संज्ञा वापरली जाई, मात्र या दोन संज्ञा अदलाबदल करता येण्याजोग्या नाहीत. गहपती हे सामान्यतः शेतकरीच होते. यात गरीब शेतकऱ्यांपासून मोठ्या जमिनीचे मालक असणारे, नोकर बाळगणारे, बडे शेतकरीही होते (चक्रवर्ती १९९६: ७३-७४).

ब्राह्मणी ग्रंथात शेतकऱ्यांचे चित्रण असे सन्मानपूर्वक केलेले दिसत नाही. प्राचीन ब्राह्मणी धर्मात शेतकऱ्यांना वर्णव्यवस्थेत वैश्य वर्णात स्थान देण्यात आले होते. शेती या व्यवसायाकडे मात्र काहीसे तुच्छतेनेच बघितले गेले आहे. पुढे *मनुस्मृती*मध्ये मनू जमीन कसण्याला वैश्यांच्या कामात गणतो (१, ८९), पण तो असेही म्हणतो की कारागिरी, व्यवसाय यावर गुजराण केल्याने किंवा गाई, घोडे, गाड्या यावर गुजराण केल्याने नोकर स्त्रियांपासून मुले जन्माला घातल्याने, जमीन कसल्याने, राजाची सेवा केल्याने ज्या कुटुंबांचा वैदिक श्लोकांशी परिचय नाही, ती कुटुंबे लवकरच नाहीशी होतात. (३, ४९) शेतकऱ्यांना श्राद्ध पूजेपासून दूर ठेवले गेले होते. मनुस्मृतीत विचित्र प्रकारचे गट पाडलेले दिसतात. निंदनीय, महारोगी इथपासून जो पाण्याचा प्रवाह वळवतो किंवा त्यावर बांध घालून स्वतःची करमणूक करतो इथपर्यंत (३, १६५). 'जमीन कसणे ही पारंपरिकरित्या प्राणघातक जीवनपद्धती मानली गेली आहे. ती ब्राह्मणांकरिता नाही; परंतु ब्राह्मण धान्य गोळा करू शकतो.' (४, ५) याचे समर्थन अहिंसेद्वारा केले गेले आहे.

> *सामान्य माणसाच्या उपजीविकेच्या आधारे जो पुरोहित किंवा राजा आपली गुजराण करतो त्याने प्रामुख्याने शेती करणे टाळावे. कारण शेतीमुळे हिंसा निर्माण होते आणि शेती परावलंबी असते. काही लोकांना वाटते की शेती हा एक पवित्र व्यवसाय आहे. पण चांगल्या माणसांकडून शेतीचा धिक्कार केला गेला आहे. तसेच लाकडाचा नांगर आपल्या लोखंडी तोंडाने जमिनीला इजा पोहोचवतो आणि जमिनीत राहणाऱ्या सजीवांनाही* (१०, ८४).

शेतीमध्ये 'हिंसा आहे' या विचारातून शेतीला निकृष्ट ठरविण्याच्या ब्राह्मणी दृष्टीहून बौद्ध दृष्टी वेगळी आहे. शेतकऱ्याला ती आदरणीय मानते. गहपतीतून हे सूचित होते. इतर काही शब्दांतूनही ते दिसते. *श्रेष्ठी* हा शब्द वरिष्ठ, श्रेष्ठ किंवा प्राकृतमधील *सेठी* या शब्दांशी काहीसा संबंधित आहे. कर्नाटकातील शेट्टी आणि महाराष्ट्रातील शेटे ही अब्राह्मणी आडनावे याच शब्दांपासून आली आहेत. मराठीतला शब्द *शेतकरी* हादेखील याच शब्दापासून बनला आहे. शेतकऱ्यासाठीचा किंवा 'व्यवसाया'साठी जो तमिळ शब्द आहे तो 'व्यावसायिक'

किंवा ‘उद्योगी’ यांसाठी जी संज्ञा वापरली गेली आहे, तिच्यापासून आला आहे. *कुरल* मध्ये शेतकऱ्यांविषयी आदर दिसून येतो.

कुठेही गेलो तरी लोकांना नांगरणी करणाऱ्यांच्या गटाच्या मागे जावेच लागते.
अतिशय कष्टप्रद असली तरी जमिनीची संस्कृती हीच सर्वश्रेष्ठ आहे.
नांगरणी करणारे या जगाचा अत्यंत महत्त्वाचा भाग आहेत.
जे त्यांचे कष्ट वाटून घेऊ शकत नाहीत, इतर कामे करतात, अशांना ते सहन करतात. पण जे शेती करून आपले अन्न खातात, तेच खऱ्या अर्थाने जगतात.
इतर लोक त्यांच्या ताब्यात असतात.
ते जे देतील ते ते खातात. शेती करणारे इतरांकडे काहीच मागत नाहीत.
पण जे मागतात त्यांना ते अन्न देतात. ज्या अन्नावर ते जगतात,
ते अन्न ते स्वतःच्या हातांनी निर्माण करतात. (# १०४)

ब्राह्मणी धर्म शारीरिक कष्ट, शेती हलक्या दर्जाची समजतो. त्या धर्मात कळप करून राहणारे, घोड्यांची काळजी घेणारे, सुतार आणि वैद्यकीय सुविधा देणारे यांचा समावेश खालच्या जातीत केला गेला आहे. बौद्धधम्म मात्र त्यांना मानाचे स्थान देतो. अनेक जातककथांमध्ये बोधिसत्व हा शेतकरी, कारागीर, गरीब कामगार आहे. बरेचदा तो कुशल लोहार, सुतार किंवा अभियंता म्हणून दिसतो. ‘अशुद्धता आणि अस्पृश्यता’ या कल्पना बौद्धधम्म पूर्णपणे नाकारतो. पुढील प्रकरणात आपण ते पाहणार आहोत.

स्त्रिया, लालसा आणि विमुक्तपणा

बहुतांश मेंढपाळ समाजासारखाच वैदिक समाज पुरुषप्रधान समाज होता. परंतु, ‘पितृसत्ता’ (पितृसत्तात्मक कुटुंबपद्धती) सुरू झाली ती राज्यसंस्थेच्या उदयानंतर आणि जातीवर आधारित शोषण सुरू झाल्यानंतर. भारतात हे ख्रिस्तपूर्व पहिल्या सहस्रकाच्या मध्यावर घडले असे स्पष्टपणे दिसून येते. (तोपर्यंत राजकीय व्यवस्था किंवा पितृसत्ता याबाबत स्पष्टपणे टिप्पणी

करता येईल इतपत सिंधुसंस्कृतीचा परिचय झालेला नव्हता.) स्त्रिया घराशी जोडलेल्या होत्या. मुलांच्या जन्माबरोबर त्या घराशी अधिकच बांधल्या गेल्या आणि उगवत्या कुटुंबाधारित व्यवस्थेत त्या कुटुंबप्रमुखाच्या प्रभावाखाली दुय्यम स्थान स्वीकारून राहू लागल्या. त्या काळात भारतामध्येही हे घडत होते. प्राचीन काळी स्त्रिया गुरू आणि तत्त्वज्ञ होत्या, असे दर्शविणाऱ्या परंपरा अस्तित्वात असल्या तरी, 'विमुक्तां'वर लक्ष केंद्रित करणारी समण परंपरा आणि भटकंती करणारे ब्राह्मणी तत्त्वज्ञ पुरोहित यांच्यामध्ये स्त्रियांचे प्रतिनिधित्व पुरेसे नव्हते.

'ब्राह्मणी आणि समणी' या भारतातील परंपरांमध्ये, स्त्री तत्त्व (*प्रकृती*) हे सक्रिय म्हणून कल्पिले गेले आहेत, तर पुरुष तत्त्व (*पुरुष*) हे विचारमग्न आणि निष्क्रीय म्हणून कल्पिले गेले आहे. पितृसत्तात्मक सामाजिक संबंधाच्या वाढीबरोबर विचारमग्न आणि निष्क्रीय असणे ही श्रेष्ठ आणि मोलाची उद्दिष्टे मानली जाऊ लागली. स्त्रियांची कृतिशीलता, ऊर्जा आणि लैंगिकता यांचे आकलन 'माया' म्हणून केले गेले आणि जगाच्या बंधनात अडकवणारे म्हणून त्याच्याकडे पाहिले गेले. स्त्रियांच्या ताकदीचे प्रतीक असलेल्या शक्तीवर तांत्रिक विचारांचे लक्ष होते; परंतु अशा बंधनातून मुक्त होणे हाच मुख्य धार्मिक उद्देश होता. आपल्या अंगभूत लैंगिकतेमुळे आणि कृतिशीलतेमुळे स्त्रिया स्वतःसाठी मुक्ती प्राप्त करायला पुरेशा समर्थ नाहीत, असा दृष्टिकोन होता. शिवाय स्त्रिया पुरुषांना चाळवतात असेही मानले जाई.

बौद्धधम्म (आणि समण परंपरेचे साधारण स्वरूप) आणि ब्राह्मणी परंपरा त्या काळातील प्रमुख वैचारिक-तात्त्विक विचारप्रवाह होते आणि या दोन्हीमध्ये पितृसत्ताक संबंधांचे प्रतिबिंब पडलेले दिसते. मात्र मार्ग अगदी भिन्न होते आणि परिणामही भिन्न होते. बौद्धधम्माने स्त्रियांना संघात प्रवेश दिला. परंतु त्यांचे सामाजिक स्थान कनिष्ठच होते. आध्यात्मिकतेत मात्र त्यांना पुरुषांच्या बरोबरीचे स्थान होते. शिवाय कुटुंबांतर्गत पुरुषी वर्चस्वाला कमी प्रमाणात समाजमान्यता होती. (इतर अनेक ठिकाणी असते तशी इथेही मी उमा चक्रवर्ती यांची ऋणी आहे. ब्राह्मणी पितृसत्तेवरील त्यांचे निबंध आवर्जून पहावेत चक्रवर्ती १९८७; १९९३).

आपण प्रास्ताविकात पाहिले त्याप्रमाणे स्त्रियांना काहीशा अनिच्छेनेच संघात सामील करून घेतले गेले होते. त्यांच्यासाठी अनेक नियम तयार केले गेले. त्यातून त्यांचे दुय्यमत्व अधोरेखित होते. हे नियम सांगताना, *विनया* मधील *महावग्ग* मध्ये बुद्ध सांगतो,

> *आनंदा, ज्या घरात स्त्रिया अधिक आहेत आणि पुरुष थोडे आहेत, ते घर चोरांकडून सहजपणे लुटले जाऊ शकते. त्याचप्रमाणे ज्या कुठल्या शिकवणुकीच्या आधारे स्त्रियांना संसारी आयुष्यातून विमुक्त अवस्थेत जाऊ दिले जाते तो धर्म फार काळ टिकत नाही. आनंदा, उसाच्या शेतात चांगल्या उसावर रोग पडतो आणि ते शेत मग फार काळ टिकत नाही. तसेच ज्या कुठल्या शिकवणुकीच्या आधारे स्त्रियांना संसारी आयुष्यातून विमुक्त अवस्थेत जाऊ दिले जाते, तो धर्म फार काळ टिकत नाही. ज्याप्रमाणे एखादा मनुष्य पाणी वाहून जाऊ नये म्हणून पाणीसाठ्याभोवती मोठा बांध घालतो. त्याचप्रमाणे आनंदा, मी भिक्खुणींसाठी आठ नियम घालून दिले आहेत. त्यामुळे त्यांचे जीवन वाहून जाणार नाही.*[५]

हे आठ नियम असे आहेतः (१) प्रत्येक भिक्खुणी, मग ती वयाने कितीही मोठी असो, कुठल्याही वयाच्या भिक्खूला नमस्कार करेल. (२) जिथे एकही भिक्खू नाही अशा ठिकाणी कुठलीही भिक्खुणी पावसाळ्यात राहणार नाही. काही विशिष्ट समारंभांसाठी भिक्खुणी भिक्खू संघाकडे तारीख मागेल. (४) भिक्खुणी आपल्या दोषांची कबुली भिक्खू आणि भिक्खू संघ दोघांपुढे देईल. (५) कोणत्याही दोषाचे निवारण दोन्ही संघांपुढे होईल. (६) अंतिम दीक्षेसाठी भिक्खुणी दोन्ही संघासमोर परवानगी मागेल (७) अंतिम दीक्षेसाठी भिक्खुणी कधीही भिक्खूची निंदा करणार नाही. (८) भिक्खुणीने अधिकृत रीतीने भिक्खूला कधीही ताकीद देऊ नये. (३२२–२४)

---

[५] भात, ऊस आणि सिंचन (मोठा पाणीसाठा) याकडे निर्देश करणारी रूपके ज्यावेळी विनयातील हा भाग अंतिम स्वरूपात लिहिला गेला, त्या काळातील शेतीची स्थिती दर्शवतात.

भिक्खुणी संघाची स्थापना झाली तेव्हा भिक्खुणींपेक्षाही संसारी स्त्रियांचे त्यांच्या सहकार्याबद्दल कौतुक करण्यात आले. बुद्धाच्या मते स्त्रियांसाठी संसारी जीवनाचे आदर्श होते. घराच्या व्यवस्थेसाठी स्त्रिया आवश्यक होत्या. पितृसत्ताक कुटुंबपद्धतीचा आधुनिक आणि मानवी चेहरा बौद्धधम्मात जपला गेला आहे. *सिगालोवाद सुत्तांता* मध्ये या आदर्शाचे वर्णन केले आहे.

> *पतीने पश्चिम दिशेची उपासना करणे म्हणजे आपल्या पत्नीशी म्हणून पाच प्रकारे आपले वर्तन ठेवणे. तिचा सन्मान करून, तिला आदर देऊन, तिच्याशी एकनिष्ठ राहून, तिच्याकडे घराचे नियंत्रण देऊन आणि तिला दागिने इ. देऊन. त्याचप्रमाणे ज्या स्त्रीच्या पतीने असे वर्तन ठेवले आहे त्या पत्नीने तिच्या पतीची पाच प्रकारे काळजी घ्यावी. – ती घरातील कामात सक्षम असावी, तिने तिच्या नोकरांचा चांगल्या प्रकारे सांभाळ करावा, ती शुद्ध असावी, पती घरी ज्या वस्तू आणेल त्यांची तिने काळजी घ्यावी, ती तिच्या सर्व कर्तव्यांमध्ये कुशल असावी आणि ती कर्तव्ये तिने न थकता पार पाडावीत ...* (*दीघ निकाय* III, ३०)

आपल्याला एका बाजूला असे दिसते की, बुद्धाने पितृसत्तेला आव्हान दिले नाही. जातकात तर स्त्रिया फसवणूक करणाऱ्या असतात याची अनेक टोकाची रूपे बघायला मिळतात. मात्र धम्मामध्ये जपल्या गेलेल्या पितृसत्तेची रूपे ही *मनुस्मृती* आणि इतर सनातनी ब्राह्मणी ग्रंथामध्ये स्त्रियांकरिता जे जीवन आखून दिले आहे; त्यापेक्षा खूप वेगळी आहेत. बौद्ध ग्रंथात दोन लक्षणीय मुद्दे अनुपस्थित आहेत. एक म्हणजे *पातिव्रत्याच्या* आदर्शाचा कुठेही पुरस्कार केला गेलेला नाही. दुसरे म्हणजे बौद्धधम्मात स्त्रियांचे चित्रण 'वासनामय आणि फसव्या' असे केलेले असले तरी पुरुषांनी त्यांच्यावर नियंत्रण ठेवावे, हा मनुचा विचार इथे दिसत नाही. *सिगालोवाद सुत्तांता* मध्ये पती-पत्नीचे नाते विषमतेवर आधारित आहे; परंतु ते परस्पर देवघेवीचेही आहे आणि यात पुरुषी नियंत्रणाची स्त्रीला स्वाभाविक गरज असते, असे कुठेही सूचित केलेले नाही.

दुसरा आणि सर्वात महत्त्वाचा फरक असा की, *अनत्त* ची संकल्पना, 'स्व'ला नकार, स्त्रियांच्या 'स्व'च्या बाबतही लागू होतो. संघामध्ये स्त्रियांना प्रवेश द्यावा की देऊ नये या वादात आनंद बुद्धाला हे मान्य करायला भाग

पाडतो की स्त्रियांच्या स्वभावात असे काहीच नाही जे तिला पुरुषापासून वेगळे पाडते. ऐहिक जीवन अथवा आध्यात्मिक जीवन या दोन्हीच्या बाबतीत हे लागू पडते. आनंद पुढे महत्त्वाचा प्रश्न विचारतो – स्त्रिया 'विमुक्त' आयुष्य जगण्यास सक्षम आहेत की नाहीत? ज्ञानप्राप्तीसाठी, 'अर्हत' होण्यासाठी त्या सक्षम आहेत की नाहीत? (*चुल्लवग्ग*, ३२२) यांवर बुद्ध होकारार्थी उत्तर देतो आणि स्त्रियांना संघाची दारे खुली करतो.

भिक्खुणींच्या गाण्यांचा संग्रह म्हणजे *थेरीगाथा.* यात समाजातील पितृसत्ताक पद्धती आणि भिक्खुणी झाल्यावर अनेक स्त्रियांना झालेला सुटकेचा आनंद याचे वर्णन वाचायला मिळते. कॅथरीन ब्लॅकस्टोन यांनी *थेरीगाथा* आणि *थेरगाथा* (भिक्खूंची गाणी) यांची तुलना करताना म्हटले आहे की, स्त्रिया बहुतेकदा त्यांच्या कुटुंबाविषयी आणि इतर नात्यांविषयी बोलताना दिसतात. स्त्री व पुरुष दोघंही ज्या ऱ्हास पावणाऱ्या, ओंगळवाण्या शरीराच्या प्रतिमांबद्दल बोलतात त्यातील बहुतेक प्रतिमा स्त्री-शरीराच्या प्रतिमा आहेत (ब्लॅकस्टोन २०००ः ५९-८१).

सुमंगलची आई आणि मुत्ता या दोन भिक्खुणींच्या रचनांमध्ये 'नवऱ्यापासून मिळणाऱ्या मुक्ती'च्या गाण्यांचा समावेश आहे. सुमंगल या भिक्खूचेही अशाच प्रकारचे एक गाणे आहे, पण ते गाणे फक्त त्याच्या कष्टांच्या साधनांविषयी बोलते.

मुक्त! मुक्त! मी पूर्णपणे मुक्त आहे!
तीन तापदायक गोष्टींपासून मी मुक्त झाले आहे.
माझ्या मुसळापासून, माझ्या निर्लज्ज नवऱ्यापासून
आणि त्याच्या छत्री बनवण्यापासून,
बुरशी चढलेल्या आणि पाणसर्पासारखा वास असलेल्या माझ्या जुन्या भांड्यापासून.
तिरस्कार व आसक्तीला मी छाटून टाकले आहे.
या झाडाच्या बुंध्याशी बसून मी ध्यान लावते आणि आनंदात हरवून जाते
केवढा तरी आनंद! (*थेरीगाथा* २०००ः II.३)

*निब्बाणा*च्या ऐहिक विजयाचे आणखी एक सुंदर चित्रण पाटचाराच्या गाण्यात दिसतेः

नांगराने जमीन नांगरत,
जमिनीत बी पेरत,
आपल्या बायका-मुलांना पोसत,
तरुण पुरुष संपत्ती गोळा करतात.
मग माझ्यासारखी पूर्ण सद्गुणी,
गुरूच्या आज्ञा पाळणारी,
निब्बाण का मिळवू शकत नाही?
मी आळशी किंवा गर्विष्ठ नाही.
माझे पाय धुताना माझे लक्ष पाण्याकडे गेले,
आणि पाण्याला वरून खाली वाहत असताना जेव्हा मी पाहिले,
तेव्हा माझे हृदय एखाद्या उमद्या जातिवंत घोड्यासारखे दृढ झाले होते.
मग हातात दिवा घेऊन मी झोपडीत प्रवेश केला.
बिछाना तपासला आणि बिछान्यावर बसले.
टाचणीने मी दिव्याची वात बाहेर काढली.
जाणिवेची मुक्ती ही ज्योतीच्या स्वातंत्र्यासारखी होती.
(*थेरीगाथा* २०००: V.१०)

पाटचाराने पुढे इतरांना शिकवले आणि तिला त्यांच्याकडून ज्येष्ठ व मुक्ती प्राप्त झालेली मठवासिनी म्हणून सन्मान मिळाला असा उल्लेख आढळतो.

एक गाणे 'अंबपल्ली' या प्रसिद्ध गणिकेविषयी आहे. यात वृद्धत्वामुळे होणारे बदल आणि 'सत्य बोलणाऱ्यांच्या शब्दांतील सत्या'शी त्यांची तुलना याचे चित्रमय वर्णन केले आहे. 'सुभा आणि स्वैरवर्तनी' या कथेत एक मठवासिनी एका पुरुषाला कशी टाळते याचे वर्णन आहे. तो पुरुष तिला भुलवण्याच्या प्रयत्नात असताना ती त्याला तिचे शरीर अखेरीस कसे जर्जर होणार आहे, हे सांगते आणि अखेरीस स्वतःचा डोळा काढून टाकते. 'विमुक्त' आयुष्यात खरोखरीच स्त्रियांना पुरुषांपेक्षा वेगळे धोके होते!

बुद्धांच्या मृत्यूनंतरच्या शतकांमध्ये राजघराण्यातील अनेक स्त्रिया मठवासिनी झाल्या. असे दिसून येते की, स्त्रियांनी बौद्धधम्माला पाठिंबा दिला तर पुरुष शैवपंथाकडे किंवा इतर ब्राह्मणी पंथांकडे वळले. मातृकुलात्मक पद्धत ज्या भागात जास्त होती, तिथे मठवासिनींचे स्थान अधिक प्रभावी होते. पश्चिम

भारतामध्ये काही सातवाहनकालीन शिलालेख सापडतात. त्यात स्त्रियांनी देणग्या दिल्याचे उल्लेख आहेत. याचा अर्थ असा होतो की, स्त्रियांचे त्यांच्या मालमत्तेवर नियंत्रण होते. नागार्जुनखोंड ही मठांची प्रसिद्ध मालिका स्त्रियांच्या देणगीतूनच उभी राहिली होती.

बौद्धधम्माचा कल 'विमुक्त आयुष्य' ही मुक्तीची पूर्वअट असल्याचे मानण्याकडे आहे. स्त्रियांच्या बाबतीत धम्म भेदभाव करतो. परंतु स्त्रिया या लालसेची, अभिलाषेची निर्मिती आहेत. त्यांच्यावर पुरुषी नियंत्रण आवश्यक असते हेही धम्माने नाकारले आहे. यामुळे बौद्ध पितृसत्ता मर्यादित झाली आहे. बौद्धधम्माच्या ऐतिहासिक रूपात दिसणारे स्त्री-विरोधी प्रवाह प्रासंगिक आणि अचानक उद्‌भवणारे होते. ख्रिस्तपूर्व पहिल्या सहस्रकातील बौद्धधम्माने समाजातील व्यापक अशा पितृसत्तात्मक संवेदनांचा क्षीणपणेच निषेध केला आहे. पितृसत्तेने पुरुषांना आणि स्वतः बुद्धालाही प्रभावित केले होते. मात्र मूळ बौद्ध तत्त्वज्ञानातील अर्कवाद-विरोधामुळे एक मूलभूत स्वरूपाचा समतावादही निर्माण झाला जो ब्राह्मणी विचारात अजिबात नव्हता.



३

अनित्यता आणि बदल



‘**जग हे एखाद्या** प्रवाहासारखे आहे.’ *अनिच्च* ही संकल्पना बौद्धधम्माच्या मूलभूत तत्त्वांपैकी एक आहे. (अनिच्च म्हणजे अनित्य, म्हणजेच कोणतीही वस्तू अथवा गोष्ट चिरंतन नाही अशी मान्यता). बुद्धाने अगदी धम्माचा विचार करतानादेखील हे तत्त्व लागू केले होते. ‘धम्म काही शतकांनंतर नष्ट होईल’, असे भाकितच त्याने करून ठेवले होते. हे ‘नष्ट होणे’ विविध मार्गांनी होऊ शकते त्या धर्माची प्रतीके नाश पावणे; तो अगदी समूळ, नावानिशी नाहीसा होणे अशा काही शक्यता संभवतात. अजून एक शक्यता म्हणजे, धर्माचे मूळ रूप बदलत जाणे, जेणेकरून मूळ धर्म आणि पुढे विकसित झालेले त्याचे रूप यांच्यात बरीच तफावत असणे हाही धर्म नष्ट होण्याचाच एक प्रकार. सहजगत्या होत राहणाऱ्या सामाजिक घडामोडींमधून धर्म संघटित होत राहतो, पुढे त्याला एखाद्या संस्थेचे रूप येते व मूळ रूप उरत नाही. धम्मसुद्धा थेरवाद, महायान, वज्रयान अशी विविध रूपे घेत विस्तारत गेला. या विविध रूपांमध्ये इतका वेगळेपणा आला की, रिचर्ड गॉम्ब्रिचसारख्या पंडितालाही, ‘‘या तिन्ही पंथांना ‘बौद्ध’ या एकाच संज्ञेत बसवता येईल इतके तरी साम्य त्यांच्या मूळ गाभ्यात उरले आहे का?’’ असा प्रश्न पडला (गॉम्ब्रिच १९९७ः ६).

बौद्धधम्मात वैयक्तिक जीवनातील अनुशासनाला अनन्यसाधारण महत्त्व आहे. किंबहुना, धम्माचे ते एक नैतिक अधिष्ठान आहे. पण अशा प्रकारचे अनुशासन संपूर्ण समाजमनात भिनणे अवघड असते. बौद्धधम्मासमोर ज्या समस्या आल्या त्यातील काही प्रमुख समस्या नेमक्या याच कारणामुळे उद्भवल्या असाव्यात. सामाजिक व मानसिक ‘गरजां’ना धम्मात अत्यंत कमी लेखले गेले आहे. त्यामुळे, धम्माची काही मूलतत्त्वेच बदलली जावीत याकरता बराच

दबाव आला असावा. सुरुवातीला बुद्ध स्वतःच इतरांना धम्माची शिकवण देण्याबाबत अनुकूल नव्हता, आपल्याला जे गवसले आहे, ते सामान्य लोकांना झेपणार नाही, कळणार नाही, असे त्याला वाटत असे, अशी एक कहाणी सांगितली जाते. यामागेही असेच काहीसे कारण असावे.

दीघ निकाय मधील *लख्खण सूत्ता*चे उदाहरण या संदर्भात घेता येईल. या सूत्तात, समस्त पृथ्वीचे सम्राटपद अथवा सर्वोच्च बुद्धपद प्राप्त केलेल्या व्यक्तीची शारीरिक लक्षणे सांगून, ती सर्व बुद्धामध्ये होती असे दाखविले आहे. ऱ्हीस डेव्हिड्सनी या सूत्ताची ओळख करून देताना, ही सर्व लक्षणे ब्राह्मणी परंपरेतून घेतली असल्याचे प्रतिपादन केले आहे. स्वतः बुद्धाने 'माणूस ज्ञानी अथवा अतिमानवी कसा बनू शकतो?' या प्रश्नाचे उत्तर खूपच वेगळे दिले आहे, असेही डेव्हिड्सनी दाखवून दिले आहे. याबाबतीत बुद्ध म्हणतोः

> *एखाद्या माणसात हे चार गुण असले तर मी त्याला ज्ञानी म्हणेन. कोणते गुण? १. त्याला बहुजनांच्या हिताची तळमळ असली पाहिजे. या बहुजनांपैकी कित्येकांना त्याने स्वतःच आर्य जीवनपद्धतीत विशद केलेल्या नैतिकतेचा मार्ग दाखविलेला असेल. २. एखाद्या वस्तूबद्दल विचार करायचा की नाही हे तो स्वतः ठरवतो; एखादी इच्छा धरावी की नाही हेही तो स्वतःच ठरवतो. म्हणजेच, स्वतःच्या मनातील विचारांवर त्याचे संपूर्ण नियंत्रण असते. ३. मनाच्या सामान्य अवस्थेपलीकडे असलेल्या उन्मनी अवस्थेच्या चारही पातळ्यांवर तो स्वतःच्या मर्जीने, कोणतेही कष्ट न घेता, विहरू शकतो. आणि तरीही, आपले जीवन सामान्यपणे जगू शकतो. ४. वासना आणि अज्ञान यांच्या प्रभावापासून तो मुक्त असतो. म्हणूनच, अंतःकरणाच्या व मनाच्या मुक्तावस्थेत तो सदैव वास करत असतो व ही अवस्था त्याने याच जीवनात साधून घेतलेली असते* (ऱ्हीस डेव्हिड्स १९२१ः १३४).

बुद्धाचे हे विचार म्हणजे, '*निब्बाण* (निर्वाण) इथे, याच जगात, प्राप्त होते' या विचाराधारेवर केलेले एक भाष्यच आहे. निब्बाणात वासनेपासून मुक्ती मिळते, मनावर नियंत्रण येते, परंतु *करुणा* आणि प्रेम (*मेत्ता*) मात्र अबाधित राहतात. तरीही, ती ३२ अलौकिक लक्षणे बौद्ध साहित्यात आढळतात, इतकेच नव्हे तर बुद्धाच्या मूर्तींवरही त्यांचा प्रभाव पडलेला दिसत राहतो.

त्यामुळे, बुद्धाने स्वतः जरी 'सुपरमॅन'ची व्याख्या सामाजिक आणि मानसिक अंगांनी केली असली तरी, समाजाला काही तरी अतिमानवी असे अपेक्षित होते व बौद्धधम्माच्या पुढील वाटचालीवर या अपेक्षांचा गडद प्रभाव पडला, ही वस्तुस्थिती आहे.

आपल्या समोर बसून ऐकणाऱ्या श्रोतृवर्गाला समजेल, रुचेल (व पचेल) अशा पद्धतीनेच बुद्धाला आपले विचार मांडावे लागले. त्याने कर्मकांडाशी लढा दिला. कोणत्याही व्यक्तीचे दैवतीकरण करण्याला त्याचा विरोध होता. त्याने अंधश्रद्धांना विरोध केला. देवावर अवलंबून राहण्याच्या प्रवृत्तीवर त्याने प्रहार केला. विश्वाच्या उत्पत्तीसंबंधाने भाष्य करणाऱ्या पुराणकथा त्याने नाकारल्या. त्याने तर स्वतःला संघाचा मुख्य म्हणवून घेण्याससुद्धा नकार दिला. नैतिकता, बहुजनांचे हित आणि वासना, विचार व भावना यांच्यावर नियंत्रण इत्यादी गोष्टींवर त्याने भर दिला. पण पुराणकथा, ईश्वराची संकल्पना, कर्मकांड इत्यादींचे समाजमनात प्राबल्य असते, त्या समाजाच्या गरजा असतात; आणि त्यामुळेच या गोष्टींचा बौद्धधम्मातही शिरकाव होणे अटळ होते.

बौद्धधम्म आणि भाषा

जनमानसात पसरलेला धम्म लोकांच्या बोलीभाषेतच बोलतो. हे धम्माचे एक व्यवच्छेदक लक्षण आहे. बहुतांश बौद्ध साहित्याबद्दल मात्र तसे म्हणता येत नाही. संस्कृत ही विद्वानांची, आणि बऱ्याच अंशी राज्यकारभाराचीही, भाषा होती हे तर उघडच आहे; पण पाली सिद्धान्त मात्र बुद्धाच्या वेळेस मगधात बोलल्या जाणाऱ्या भाषेशी खूपच जवळीक असलेल्या भाषेत लिहिला गेला. मगधात बोलली जाणारी हीच भाषा पुढे समाजातील सर्वच घटकांना जोडणारी भाषा म्हणूनही स्वीकारली गेली. परंतु, जसजसा काळ जाऊ लागला तसतशा देशाच्या विविध भागातील भाषा बदलत बदलत पालीपासूनही दूर गेल्या. (या मुद्द्याचे उत्तम विवेचन 'ऱ्हीस डेव्हिड्स १९१७: १५२–५७' व 'ब्लॉक १९७०: १–३८' येथे वाचावयास मिळेल.)

आज उपलब्ध असलेल्या साहित्यापेक्षा किती तरी जास्त साहित्य लेखन, कथा, गाणी, दंतकथा इत्यादींच्या स्वरुपात त्यावेळी प्रचलित असावे.

धम्मप्रसारक हे अगदी सुरुवातीपासूनच धम्माचे एक मुख्य अंग होते. 'लोकांना धर्माची शिकवण वैदिक भाषेत न सांगता, त्यांच्या बोलीभाषेतच सांगितली पाहिजे' याबाबतीत बुद्ध स्वतः अत्यंत आग्रही होता (*चुल्लवग्ग* V, ३३, १). धम्म घेऊन बौद्ध भिक्खू संपूर्ण आशिया खंडात गेले. ते जिथे जिथे गेले, तेथील स्थानिक बोलीभाषांचा विकास करून त्यांना त्या भागातील प्रमुख भाषांचा दर्जा मिळवून देण्यात त्यांचा महत्त्वाचा वाटा आहे. वर्गव्यवस्थेचा पगडा असणाऱ्या समाजांमध्ये सामान्यांच्या भाषेला त्यांनी एक प्रतिष्ठा मिळवून दिली. व्हिक्टर मेअर यांनी चीन, कोरिया व जपान यांच्या संदर्भात या मुद्द्यावर विवेचन केले आहे. भारतात सामान्यजनांमध्ये वापरल्या जाणाऱ्या भाषांप्रती असलेला सकारात्मक दृष्टिकोन व चीनमध्ये मंडारीन भाषेचा *लोकभाषां* प्रती असलेला नीचभाव, अशा परस्परविरोधी उदाहरणांचा आधार घेत त्यांनी हा मुद्दा स्पष्ट केला आहे. बौद्धांनी प्राकृत भाषांना 'नैसर्गिक' भाषा असे संबोधून त्यांना एक पत मिळवून दिली. त्यांच्या मते, संस्कृत ही एक कृत्रिम भाषा होती. (*प्राकृत* या शब्दाचा अर्थ '(आपोआप) बनलेले' असा आहे, तर संस्कृत शब्दाचा अर्थ '(मुद्दाम) बनविलेले' म्हणजेच ज्याच्यावर काही संस्कार झालेले आहेत असा आहे) (मेअर १९९४: ७२४). बौद्धधम्मप्रसारकांच्या संगीत व काव्यानेही जो काही खोल ठसा या समाजांवर उमटवला, त्याचीही दखल मेअर घेतात. चिनी समाजातील किमान काही लोकांनातरी बौद्धधम्माकडे वळविण्यात बौद्धांच्या धर्मसंगीताचा नक्कीच मोलाचा हातभार लागलेला आहे. बौद्धधम्माच्या आगमनाबरोबर चिनी समाज जणू काही धार्मिक संगीत व मंत्रघोषांनी चहुबाजूंनी वेढला गेला. तोपर्यंत, चिनी साहित्यिक अथवा धार्मिक परंपरांमध्ये अशा प्रकारचे काही नव्हतेच.

चिनी आणि भारतीय समाजात स्थानिक भाषांकडे बघण्याच्या दृष्टिकोनांमध्ये असलेला विरोधाभास उघडच दिसतो. पण धम्म आणि या समाजांमधील समाजधुरीण यांच्या याबाबतीतील वर्तनाची तुलना केल्यास –हा विरोधाभास अधिकच गडद होतो. भारतातील ब्राह्मणी व्यवस्थेतील उच्चभ्रू वर्ग चीनमधील मंडारिन वर्गाशी साधर्म्य राखून होते. संस्कृत भाषेला 'शुद्ध' व उन्नत भाषा असे संबोधून त्यांनी तिचा जाणीवपूर्वक प्रतिपाळ चालविलेला होता. 'प्राकृत' भाषांची ते हेटाळणीच करत असत. प्राकृत भाषा म्हणजे ज्यांना उच्च भाषा

समजत नाही अथवा उच्चार जमत नाहीत अशांच्या भाषा आणि म्हणूनच निम्न दर्जाच्या, असे समजले जात असे. भारतीय समाजातील उच्चभ्रू हे चिनी समाजातील उच्चभ्रूंपेक्षा कमी वर्चस्ववादी होते, अशातला भाग नव्हता. पण भारतीय समाजात उच्चभ्रूंच्या वर्चस्वाने चीनपेक्षा वेगळे वळण घेतले ते एका गोष्टीमुळे. भारतामध्ये, 'खालच्या' जातींना (शूद्र व दलित) संस्कृत भाषा बोलण्यास, शिकण्यास मनाई होती. तिच्यावर फक्त ब्राह्मणांची मक्तेदारी होती. याउलट, चीनमध्ये मात्र उच्च वर्गाची भाषा कठीण असली तरी ती शिकायला सर्वांनाच मुभा होती. भाषा शिकण्याकरता आवश्यक असलेली संसाधने अथवा मार्ग उपलब्ध असतील तर समाजातील अगदी खालच्या स्तरातील लोकही ती शिकू शकत. भारतातील संस्कृतबंदीच्या प्रथेमुळे एक बंदिस्त असा उच्चभ्रू वर्ग निर्माण झाला खरा, पण त्यांना इतर लोकप्रिय भाषांचीही वाढ होऊ द्यावी लागली; आणि सरतेशेवटी, त्या भाषांची काही प्रमाणात दखलही घ्यावी लागली.

बौद्धधम्माच्या काळात प्राकृत भाषा (यात तथाकथित 'द्रविडी' भाषा व इंडो-युरोपीय भाषांचा समावेश होतो) भारताच्या विविध भागात स्थानिक राष्ट्रभाषा म्हणून विकसित होऊ लागल्या[१]. तमिळ भाषेत (ही भाषा सर्वात प्रथम विकसित झाली) बौद्ध (आणि जैन) प्रभाव असलेले साहित्य अद्याप टिकून आहे. उदाहरणार्थ, *कुरल* किंवा उत्तर संगम काळातील काव्यात्मक कादंबऱ्या. तमिळ भाषेचा सर्वात पहिला उद्गाता म्हणून ज्या अगस्त्य ऋषींकडे बघितले जाते, ते सनातनी परंपरा मानते तसे ब्राह्मण *ऋषी* नसून एक बौद्ध होते, असेही काही तमिळींचे म्हणणे आहे. महाराष्ट्री प्राकृत भाषेचा (जी पुढे जाऊन मराठी भाषा बनली) विकास मुख्यत्वे सातवाहनांच्या राजवटीत (म्हणजे इसवी सनाच्या चौथ्या शतकापर्यंत) झाला. या काळातही बौद्धधम्माचा जबरदस्त पगडा समाजावर होता. पूर्व भारतातील भाषाही बौद्ध

---

[१] भारतीय भाषा कशा विकसित होत गेल्या याचे वास्तवपूर्ण विवेचन (प्राकृत भाषा संस्कृत पासून निर्माण झाल्या असाव्यात याच्या उलट) वाचण्याकरता पाहा ऱ्हीस डेव्हिड्स (१९९७: १५०-५८) आणि कार्डोना, 'मिडल इण्डो-आर्यन' (१९९७).

साहित्याच्या माध्यमातूनच विकसित झाल्या. तंत्रमार्ग ओरिसामध्ये जन्मास आला असे मानणाऱ्या एन. के. साहू यांच्या मते, इसवी सनाच्या आठव्या ते दहाव्या शतकांच्या काळात भटक्या बौद्ध तांत्रिकांच्या गाण्यांमधील भाषेतूनच पुढे आधुनिक उडिया, बंगाली, मैथिली व आसामी भाषा विकसित झाल्या (साहू १९५८: १५६–५७).

असे असूनसुद्धा, महायान पंथाचे साहित्य संस्कृतात असण्याचे काय कारण असावे? थेरवादाचे अभिजात साहित्य ज्या प्राकृतपाली भाषेत जतन केले गेले होते, ती भाषासुद्धा इसवी सनाच्या पहिल्या शतकानंतर उच्च भाषा म्हणून गणली जाऊ लागली होती. जसजशा संपूर्ण भारतात विविध भाषा विकसित होऊ लागल्या, तसतसे बुद्धाला आपल्या शिष्यांनी ज्या 'लोकभाषेत/देशभाषेत' लोकांना धम्म समजावून सांगावा असे अभिप्रेत होते, ती भूमिका निभावणे पाली भाषेला अशक्य होऊ लागले. एव्हाना, संस्कृत भाषा खूपच जटिल व कठीण बनली होती. परंतु असे असूनसुद्धा देशाच्या विविध भागांना एकत्र आणू शकेल अशी तीच एकमेव भाषा होती. म्हणूनच, महायान पंथातील भिक्खूंचे बरेचसे विद्वत्ताप्रचुर साहित्य व संभाषण संस्कृतातही चालत असे. याशिवाय, चिनी व तिबेटी भिक्खूंनी महायान साहित्य संस्कृतातूनच वाचले व थेट त्याच भाषेतून आपापल्या भाषांमध्ये नेले. मात्र, सामान्य लोकांमध्ये पसरलेला हा महायान पंथ लेखन, प्रवचन, काव्य यांकरिता मात्र लोकभाषांचाच वापर करत राहिला, असे तिबेटी बखरकार तारानाथ यांनी दाखवून दिले आहे. अगदी सुरुवातीच्या काही महायान उपदेशकांची गाणी सामान्य लोकांमध्ये 'बाजारपेठांपासून ते राजांच्या महालांपर्यंत' अशी सर्व स्तरांवर कशी गायली जात असत याचे उल्लेख त्यांच्या लेखनात येतात (*तारानाथ* १९९०: १०१).

आज उपलब्ध असलेले साहित्य ज्या भाषेत आपल्यापर्यंत पोहोचलेले आहे (उदाहरणार्थ पाली अथवा संस्कृत) तीच त्याची मूळ भाषा असेल असे मात्र नव्हे. त्यावेळच्या बोलीभाषांमधील साहित्य आज उपलब्ध नाही. त्यामुळे, सामान्य लोक बौद्धधम्माचे पालन कसे करत असत किंवा बुद्धाच्या शिकवणुकीला त्यांनी दिलेला प्रतिसाद इत्यादींबद्दलच्या आपल्या आकलनात प्रचंड मोठी पोकळी निर्माण झालेली आहे.

बहुजनांचा बौद्धधम्मः जातककथा, स्तूप आणि मूर्ती

मात्र, भिक्खू परंपरेशी निगडित नसलेला, पण सामान्यजनांच्या बौद्धधम्मासंबंधीच्या धारणा कशा होत्या यावर प्रकाश टाकणारा एक स्रोत आजही आपल्याजवळ आहे. तो म्हणजे, जातककथा. या कथा लोकपरंपरांमधून उगम पावल्या. म्हणजेच, प्रथम स्थानिक बोलीभाषांमध्ये तयार झाल्या व तिथून त्या पाली भाषेत आल्या. बहुतेक इतर सर्व साहित्याप्रमाणे या कथांचा नक्की काळ ठरवणे कठीण असले तरी, *गाथा* (गाणी) या सगळ्यात जुन्या असाव्यात. पण भूतकाळात घडलेल्या कथासुद्धा (गद्य टीका) तितक्याच जुन्या असाव्यात. त्यांच्यात, अधूनमधून, मौर्य अथवा सातवाहन काळातील परिस्थितीच्या खुणा दिसत असल्या तरी, त्या प्रामुख्याने मौर्यपूर्व काळातील असाव्यात असे मानले जाते. या कथांच्या परिचयातसुद्धा बुद्ध आणि त्याच्या समकालीन परिस्थितीबद्दलचे संदर्भ येतात. त्याही बऱ्याच नंतरच्या काळात तयार झाल्या असाव्यात असे मानले जाते. अगदी सुरुवातीच्या कथा लहानशा, सोप्या व अगदी सरळ आहेत; तर, दीर्घकथा नंतरच्या काळातील आहेत. चांडाळ समाजाचा संदर्भ असलेल्या कथा मात्र नंतर कधीतरी प्रक्षिप्त झाल्या असाव्यात (ऱ्हीस डेव्हिड्स १९१७ः १८९–२०९; शर्मा १९५८ः ९१–९३). सध्या आपण या कथांकडे केवळ धार्मिक परिप्रेक्ष्यातून बघणार आहोत. त्यांच्या सामाजिक परिणामांचा परामर्ष आपण पाचव्या प्रकरणात घेणार आहोत.

प्रथम हे लक्षात घेतले पाहिजे की, *जातककथा* या ‘जन्म’कथा आहेत. या कथांचा विषय गौतम, त्याचे काही जवळचे मित्र व सहचर (उदाहरणार्थ आनंद, सारीपुत्त, गौतमाची पत्नी व आई इत्यादी) व (कथांना सहसा एखादा खलनायक लागतोच म्हणून) एक खलनायक देवदत्त, यांच्या पूर्वजन्मांची कहाणी असा आहे. आणि असा विषय मांडताना या कथा कर्म/पुनर्जन्म अशा चौकटीचा आधार घेतात. त्यात एक अक्षय असलेला ‘स्व’ गृहित धरला आहे. म्हणजेच, स्थित्यंतर हे या चौकटीचा अपरिहार्य भाग आहे असे दिसून येते. केवळ व्यक्तिरेखा अथवा व्यक्तिमत्त्वेच पुनर्जन्म घेतात असे नव्हे, तर विशिष्ट परिस्थिती अथवा घटनासुद्धा वारंवार उद्‌भवताना

दिसून येतात. एखाद्या व्यक्तिरेखेचा स्वभावही जन्मोजन्मी एकसारखाच असल्याचेही दिसून येते.

तरीही, या कथांमध्ये आढळून येणाऱ्या कर्म/पुनर्जन्म संकल्पना, ब्राह्मणी वर्णाश्रम धर्मपरंपरेतील कर्म, त्यातून निर्माण होणारे संचित, त्याचे मिळणारे फळ अथवा दंड वगैरे संकल्पनांपेक्षा नक्कीच वेगळ्या आहेत. बहुतेक जन्मांमध्ये बोधिसत्त्व हा राजपुरुष, ब्राह्मण अथवा व्यापारीशेतकरी असला, तरी इतर अनेक कथांमध्ये तो खालच्या वर्गात जन्म घेतानाही दिसून येतो. उदाहरणादाखल त्याचे काही जन्म आपण बघू. (कंसातील कथांचे आकडे, '*जातक* १९८५' अनुसार दिले आहे. ते सर्वमान्य आहेत.) *ढोल वादक* (५९), *शंखफुंक्या* (६०), *सर्पदंशावर विशेष प्रभुत्व असलेला वैद्य* (६९), *माळी* (७०), *डोंबारी* (११६), *पाथरवट/दगडफोड्या* (१३७), *कुंभार* (१७८, ४०८), *निम्नतम जात* (१७९), *रोजंदारीवर काम करणारा एक गरीब मनुष्य* (२०१, ३९०), *भीक मागणारा डोंबारी* (२१२), *माहुत* (२३१), *संगीतकार* (२४३), *वनात राहणारा माणूस* (२६५), *वाळीत टाकलेला मनुष्य* (३०९), *कारागीर* (३८७), *निष्णात दर्यावर्दी* (४६३), *सुतार* (४६६) *आणि चांडाळ* (४७४, ४९७, ४९८). यामधील एकाही कथेत, पूर्वजन्मीच्या कोणत्यातरी पापामुळे खालच्या जातीत जन्म आला असे ध्वनित केले गेले नाहीये. मानवी अस्तित्वाच्या विविध अवस्था किंवा स्थिती यांच्यात फारसा फरक केला जाताना दिसत नाही; पूर्वजन्मातील एखाद्या पापाची 'शिक्षा' मिळताना दिसलीच तर ती एखाद्या आपत्तीच्या स्वरूपात मिळताना दिसते, सामाजातील स्थानाशी ती कधीच निगडित नसते. किंबहुना, मानवांना, मग ते कोणत्याही वर्गाचे अथवा जातीचे असोत, निवडीचा अधिकार व स्वातंत्र्य जेवढे मिळताना दिसते, तेवढे ते 'देव' अथवा 'दानवां'नाही मिळताना दिसत नाही. त्यामुळे, कर्माची चांगली फळे किंवा शिक्षा यांची परिणती उच्च किंवा नीच वर्ग अथवा वर्णांमध्ये जन्म मिळणे यात न होता, ती प्रामुख्याने स्वर्ग अथवा नरकातील प्रदीर्घ वास्तव्यात होते. बरेचदा नरकाची अस्पष्टशी वर्णनेही येतात. त्यामुळे, बहुतेक लोकांकरता पुढे नशिबाला स्वर्ग अथवा नरक येईल ही भावना, नीतिमत्तापूर्ण जीवन जगायला प्रेरित करत असावी असे दिसून येते.

दुसरे म्हणजे, *जातककथां*वरून, तत्कालीन भारतीयांपैकी बहुतेकांच्या मनात 'सर्वशक्तिमान ईश्वर' या संकल्पनेचा अभाव असला पाहिजे असेही दिसून येते. अर्थात, या कथांमध्ये *राक्षस, असुर, यक्ष, यक्षिणी* इत्यादींप्रमाणे देवही येतात. ते सामान्य मानवापेक्षा किंचित श्रेष्ठ श्रेणीचे असले, तरी शेवटी तेही जन्म-मृत्यूच्या चक्रात बद्ध असलेलेच जीव आहेत. या देवांपैकी सर्वात जास्त उल्लेख येतो तो देवांचा राजा सक्क याचा. तो सुंदर अशा स्वर्गाचा स्वामी असला, तरी खरे पाहू जाता सक्क ही केवळ नीतीने जगणाऱ्या कोणत्याही मानवाला प्राप्त होऊ शकणारी अवस्था आहे. बऱ्याचदा आपल्या सिंहासनाला धोका निर्माण झाल्यामुळे तो एखादी कृती करताना दिसतो; त्याला सतत स्थानभ्रष्ट होण्याची भीती वाटत असते. बोधिसत्त्व कित्येकदा काही विशिष्ट कालावधीकरता सक्क म्हणून जन्म घेताना दिसतो. पाश्चात्य परंपरेत दिसणारा सर्वश्रेष्ठ, विश्वाचा निर्माता असणारा ईश्वर किंवा ब्राह्मणी परंपरेत दिसून येणारा सर्वव्यापी ब्रह्म यांचा यत्किंचितही मागमूस या कथांमध्ये आढळत नाही.

तिसरा मुद्दा असा की, ब्राह्मणी व्यवस्थेशी सतत चालू असलेला संघर्ष आणि ब्राह्मणांबद्दल असलेला आदर अशा दोन्ही गोष्टी *जातककथां*मध्ये दिसून येतात. काही बाबतीत मात्र आपल्याला संदिग्धता दिसून येते. उदाहरणार्थ, बऱ्याचदा काही व्यक्तिरेखा तक्कशीलेला (तक्षशिला) जाताना दिसतात, तिथे त्यांना मिळणारे ज्ञान 'तीन वेदां'वर[२] आधारित असते. या ज्ञानाबद्दल आदर दर्शविलेला दिसतो. त्याच वेळी इतर काही ठिकाणी, वेदांवर टीका केलेलीही आढळून येते. काही ठिकाणी तर चक्क त्यांची खिल्लीच उडवलेली दिसून येते. एका जुन्या पारंपरिक *गाथे*मध्ये एक प्रसंग वाचायला मिळतो. त्यात, वेदांची स्तुती केली म्हणून एक जण दुसऱ्या एकावर टीका करतो. त्यावर, जिच्यावर टीका होत आहे ती दुसरी व्यक्तीसुद्धा सहमती दर्शविते:

एखादे संकट आले किंवा दुष्ट शक्तींपासून
हजारो वेदसुद्धा रक्षण करू शकणार नाहीत;

---

[२] सुरुवातीच्या काळातील सर्व साहित्यात वेदांची संख्या तीनच आहे. अथर्ववेदाला तोपावेतो शास्त्राचा दर्जा मिळालेला नव्हता हे उघडच आहे.

म्हणजे वेद काहीच कामाचे नाहीत;
खरे शास्त्र हेच स्वतःवर नियंत्रण ठेवा, योग्य रितीने वागा.

तेवढ्यात तो टीकाकार आपले शब्द फिरवतो, 'वेद काही अगदीच टाकाऊ नाहीत' असे म्हणतो, पण त्याचवेळेस वेदांना त्यांची जागाही दाखवून देतोः

वेदाभ्यासामुळे कीर्ती मिळेल,
पण योग्य वर्तन ठेवल्यामुळे मात्र सुख मिळेल. (# ३७७, ४८७)

पाली साहित्यात, खुद्द वेदांप्रती जरी अशी उलटसुलट मते दिसून येत असली, तरी वैदिक संस्कृतीमध्ये बोकाळलेल्या यज्ञात प्राण्यांचे बळी द्यायच्या प्रथेवर मात्र सातत्याने टीका केलेली आढळून येते. दुष्ट ब्राह्मणांनी राजामहाराजांना बळी द्यायचा सल्ला द्यावा आणि बोधिसत्त्वाने तो मोडून काढावा असे प्रसंग पाली साहित्यात जागोजागी आढळतात. एका गंमतीशीर जातककथेत, एका कोल्ह्याची गोष्ट सांगितली आहे. या कोल्ह्याचे, डोक्यावरचे थोडेसे केस सोडता, बाकी अंगावरचे सगळे केस आगीत जळून गेलेले असतात. त्यावर तो एका बलीकर्मात निपुण असलेल्या भारद्वाजनामक ब्राह्मणाचे सोंग घेतो. सरतेशेवटी बोधिसत्त्व त्याचे बिंग फोडतो. बोधिसत्त्व त्या कोल्ह्याला उद्देशून म्हणतो, 'अरे अग्निउपासक भारद्वाजा, तुझ्या डोक्यावर असलेल्या त्या शेंडीच्यावर पवित्रतेचा मुकुट नाहीये, तिथे केवळ हावरटपणाच वास करत आहे.' (क्र. १२९)

या कथांमध्ये बोधिसत्त्वाप्रती खूप भक्तिभाव आहे किंवा त्याचा दरारा आहे असे दिसत नाही. मात्र, त्याच्याबद्दल अतीव आदर मात्र दिसून येतो. त्याला 'महात्मा' असे संबोधले गेले आहे. तो बरेचदा त्याग करताना दिसत असला, तरी मूलतः तो एक हुशार आणि चांगला असा साधा माणूस आहे. कधी कधी तर तो वासना किंवा अहंकार वगैरेंना बळी पडताना दिसतो (क्र. ४९०); एकदा तर तो एका अनौरस अपत्यालाही जन्म देतो (क्र. ४८७), आणि अजून दोन कथांमध्ये तो चक्क चोर आहे. पण कधी कधी तो अशा दुर्गुणांना बळी पडताना दिसत असला, तरी तो आपल्या चुकांची कबुली देतो कारण त्याला खोटे बोलता येत नाही. यावरून, तत्कालीन समाजाच्या नैतिकतेच्या संकल्पनांनुसार लैंगिक संबंध किंवा दुसऱ्याची मालमत्ता बळकावणे अशा कृत्यांच्या तुलनेत खोटे बोलणे किंवा खून करणे ही कृत्ये खूप जास्त वाईट

समजली जात असावीत असे सूचित होते. पण बौद्धधम्मातील भक्तिपरंपरा या कथांनंतर बऱ्याच काळानंतर सुरू झाली असावी असे दिसते. या कथांमध्ये दानधर्माचेही बरेचसे प्रसंग दिसून येतात. मात्र, या दानधर्मामागील खरी प्रेरणा ही अनुकंपा नसून केवळ पुण्यप्राप्ती एवढीच आहे. या संदर्भात आपण राजपुत्र वेस्सान्तराची गोष्ट सांगणाऱ्या कथेचे उदाहरण घेऊ शकतो. ही कथा खूप मोठी आणि तुलनेने जास्त लोकप्रिय आहे. या कथेत, 'सर्वज्ञ' व्हायच्या इच्छेपोटी तो आपली दोन्ही मुले एका दुष्ट ब्राह्मणाला, तो त्यांचा छळ करेल याची पूर्ण कल्पना असूनही, दान करतो. आणि हे साध्य करण्याकरता आपल्या पत्नीलाही फसवतो (क्र. ५४७).

जातककथां व्यतिरिक्त, जागोजागी असलेले स्तूप आणि बुद्धमूर्तींची वाढती लोकप्रियता, या दोन्हीवरूनही सामान्यांमध्ये प्रचलित असलेल्या बौद्धधम्माच्या स्वरूपाची कल्पना आपल्याला येऊ शकते.

बौद्ध भक्तिपरंपरेमध्ये संघाला भेटवस्तू अथवा दान देण्याच्या प्रथेला बरेच उत्तेजन दिले जात असे, जेणेकरून धार्मिकांनी संघटित राहण्याचे महत्त्व अधोरेखित व्हावे. गृहस्थाश्रमातील शिष्यांमध्ये बुद्धाच्या अवशेषांची पूजा करण्याव्यतिरिक्त अजूनही काही कर्मकांडे प्रचलित होती. पाली शास्त्रांमध्ये त्यांच्यावर शिक्कामोर्तब होतानाही दिसून येते. बुद्धाच्या मृत्यूपासूनच लोकांना त्याच्या अवशेषांबद्दल आकर्षण वाटू लागले होते असे दिसून येते. त्याच्या रक्षेच्या वाटण्या अतिशय काळजीपूर्वक व नियोजनबद्ध पद्धतीने केल्या गेल्याचे उल्लेख *महापरिनिब्बाण सूत्तात* आहेत. त्याच्या रक्षेचा काही भाग मिळावा अशी विनंती मगधाधिपती, लिच्छवी, शाक्य, बुली, कोलिया, ब्राह्मण, गावोगावीचे मल्ल अशा विविध समुदायांनी केली, असे हे सूत्त सांगते. रक्षेचा एक भाग नाग लोकांनाही पाठविला गेला. त्याच्या दातांचा सन्मान साक्षात स्वर्गातही केला गेला. एक दात कलिंगात ठेवला गेला आणि अजून एक दात नाग लोकांना दिला गेला (*दिघ निकाय* II, ६, २४-२७). ही रक्षापात्रे जिथे पुरली गेली त्या जागा पवित्र बनल्या. अशा प्रकारे, 'समाधि'स्थळांना भक्तिभावाने पुजण्याच्या प्राचीन प्रथेतच स्तूपांचा उगम दिसून येतो. आज भारतात अद्यापही टिकून असलेली सर्वात जुनी धार्मिक स्थळे मंदिरे नसून हे स्तूप आहेत.

अवशेषांचे व स्तूपांचे पूजन हा बहुजनप्रिय बौद्धधम्माचा एक महत्त्वाचा भाग बनला. *जातककथां* मध्ये आणि *मिलिंदपन्हा* मध्येही या प्रथेचे उल्लेख येतात. यातील दुसऱ्या पुस्तकात तर, गुरू नागसेनाने, अशा प्रकारे पूजन करणे स्वतः बुद्धाच्या दृष्टीने अर्थहीन असले, तरीही सामान्यजनांनी तसे करण्यास हरकत नाही असे म्हणले आहे. 'तथागताच्या मौल्यवान अवशेषांवर देवांनी अथवा मानवांनी इमारती बांधल्या तरी तथागत त्यांनी दिलेल्या वस्तू स्वीकारत नाहीच. मात्र, अशा प्रकारे सर्वशक्तिमान ईश्वराप्रती श्रद्धाभाव व्यक्त करत राहिल्यास ते स्वतः मात्र तीन सर्वोत्तम अवस्थांपैकी एखाद्या अवस्थेस प्राप्त करतात.' परंतु, अशी मुभा दिल्यामुळे बौद्धधम्माच्या शिकवणीशी प्रतारणा होत असल्यामुळे, त्यावर काहीशी सारवासारव करण्याच्या उद्देशाने नागसेन पुढे म्हणतो की, 'अवशेषांची पूजा करण्यावर असलेले निर्बंध केवळ भिक्खूंनाच लागू आहेत' (*मिलिंदपन्ह* १९६३: १४६).

हळूहळू स्तूपांची संख्या वाढत गेली, इतकेच नव्हे तर ते अधिकाधिक मोठे व खर्चिक बनत गेले. बुद्धाशी संबंधित लोक आणि विविध घटनांच्या स्मरणार्थही स्तूप उभारले जाऊ लागले. अशोकाने स्वतःच तब्बल ८४,००० स्तूप बांधले अशी एक दंतकथा आहे; यातील बरेचसे स्तूप चिनी प्रवाशांनी पाहिलेले होते. नंतरच्या महायान साहित्यात तर या स्तूपांची मनसोक्त स्तुती केलेली आढळून येते. एके ठिकाणी असा उल्लेख केलेला आहे: 'सात मौल्यवान वस्तूंनी बनलेले ते सुंदर स्तूप विविध ध्वज, पताकांनी सजविलेले असतात. मानव, देव, यक्ष, किन्नर, राक्षस सगळेच तिथे येऊन फुले, सुवासिक पदार्थ आणि संगीताद्वारे पूजा करतात' (*सद्धर्मपुंडरिका* १९७४: १५). विहारही तितकेच जुने आहेत, पण फार कमी विहार आता शिल्लक उरलेले आहेत. हे विहार म्हणजे बौद्धभिक्खूंची निवासस्थाने असत. हे विहार पर्वतांमधील गुहांमध्ये असत. भारताच्या पश्चिम भागात त्यांची संख्या खूपच जास्त असली (यांची निर्मिती मुख्यत्वे सातवाहन व त्यांच्या नंतरच्या राजवटींनी केली) तरी, ते उत्तर व पूर्व भागातही आढळतात. विहारांमध्ये निवासव्यवस्थेव्यतिरिक्त चैत्य, म्हणजे सभागृहेही असत, आणि स्तूपही असत. ही सभागृह अतिशय ऐसपैस असत, त्यांना अनेक प्रवेशद्वारे व सज्जे असत. त्यांच्या खांबांवर सुंदर

नक्षीकाम केलेले असे; ज्या दानशूर व्यक्तींच्या दातृत्वामुळे हे विहार बांधणे शक्य झालेले असायचे त्यांची नावे तिथे कोरलेली असायची. राजघराण्यातील व्यक्तींचे पुतळे उभारले जात (काही सातवाहन राजांचे पुतळे आजही बघावयास मिळतात), नंतर तर बुद्धाच्याही मूर्ती उभारल्या जाऊ लागल्या.

बुद्धानंतर कित्येक शतकांपर्यंत चित्रांमध्ये स्वतः बुद्धाची प्रतिमा दाखविण्याची पद्धत नव्हती. चित्रांमध्ये बुद्ध जिथे उभा अथवा बसलेला असायला हवा असेल, तिथे केवळ मोकळी जागा सोडली जात असे. त्याचे अस्तित्व दर्शविण्याकरता एखादे चक्र, रिकामे सिंहासन अथवा पिंपळाचे झाड अशी प्रतीके वापरली जात असत. बुद्ध मृत्यूनंतर खरोखरीच 'निघून गेला आहे' या विचाराच्या प्रभावामुळे अशी प्रथा पडली होती. पण हळूहळू बुद्धाच्या प्रतिमा बनू लागल्या व त्यांची पूजाही होऊ लागली. बुद्धाच्या प्रतिमा सर्वप्रथम मथुरेत, ख्रिस्तपूर्व पहिल्य़ा शतकाच्या अखेरीस, बनू लागल्या असाव्यात. स्तूपांवरील यख्खांच्या आकृत्या किंवा जैन मंदिरांवरील आकृत्यांच्या प्रभावामुळे अशा प्रतिमा बनण्यास सुरुवात झाली असावी. साधारण त्याच सुमारास काबूल खोऱ्याच्या खालील भागात आणि सिंधू नदीच्या वरील भागात ग्रीक कलेच्या प्रभावातून तयार झालेल्या गांधार शैलीतही बुद्धाच्या प्रतिमा निर्मितीस सुरुवात झाली (बाशम १९५८ः ३६८).

गृहस्थाश्रमातील लोकांनीही काही काळ भिक्खूंची जीवनशैली अंगिकारण्याच्या प्रथेला उत्तेजन मिळू लागले. या प्रथेचे एक उदाहरण *मिलिंदपन्ह* ग्रंथात दिसून येते. नागसेनाबरोबर झालेल्या एका धर्मचर्चेनंतर राजा भिक्खूजीवनाची शपथ घेतो. आपली राजवस्त्रे उतरवून तो एखाद्या भिक्खूप्रमाणे पिवळी वस्त्रे आणि पगडी धारण करतो. सात दिवस तो न्यायदानाच्या कर्तव्यापासून दूर राहतो. स्वतःच्या सर्व शारिरीक क्रियांकडे बारकाईने लक्ष देतो. त्याचे हृदय प्रेमभावाने भरून जाते. गुलाम, नोकरचाकर, आश्रित यांच्याशी तो अतिशय कनवाळूपणे वागू लागतो (*मिलिंदपन्ह* १९६३ः १३८). ब्रह्मदेशासारख्या थेरवादाचा प्रभाव असलेल्या देशांमध्ये तरुणांनी काही काळ तरी मठांमध्ये जाऊन राहण्याची प्रथा आजही दिसून येते. या प्रथेचा उगमही बहुधा भारतातील याच प्रथेमध्ये असावा.

बौद्धधम्माने प्राण्यांचे बळी देणे किंवा अन्य कर्मकांडांच्या जागी नैतिकतेची प्रतिष्ठापना करण्याचे प्रयत्न जाणीवपूर्वक केलेले असल्यामुळे, गृहस्थाश्रमी सामान्यजनांसाठी कोणतीही विशिष्ट कर्मकांडे धर्मात सांगण्यात आलेली नव्हती. पण याबाबतीतही काहीशी तडजोड करावी लागली होती. 'संरक्षक मंत्रां'च्या वापराचे उदाहरण या संदर्भात घेता येईल. या मंत्रांना *परित्त* असे म्हणत. या मंत्रांचा समावेश *मिलिंदपन्ह* या ग्रंथात करण्यात आला आहे आणि त्यांना नाखुषीने संमती देण्यात आली आहे (२१३-१९). तत्कालीन बहुसंख्य समाजांप्रमाणे, बौद्धांचाही दुष्ट शक्ती (*यख्ख*) असतात यावर विश्वास होता. त्यांच्यापासून रक्षण व्हावे याकरता प्रत्येक समाजात काही उपाय योजले जात, तसे हे बौद्धांचे मंत्र असत. बौद्धतत्त्वज्ञानाचा अभ्यासक असलेल्या कालुपहानाने, 'गृहस्थाश्रमी बौद्धजन हे बुद्ध, धम्म व संघ यांना शरण जात असले तरी, या कृतीत कोणतेही अतिमानवी अस्तित्व अध्याहृत धरलेले नसे. याउलट, हेच लोक अनेक देवदेवतांकडून मात्र 'संरक्षणा'ची अपेक्षा ठेवत असत. संरक्षण मागणे व शरण जाणे या दोन्ही पूर्णतः वेगवेगळ्या सामाजिक संकल्पना आहेत.', असे मत नोंदविलेले आहे (कालुपहाना १९९४ः ११३-११४). तांत्रिक मंत्रांप्रमाणेच या परित्तांच्या घोषामुळे मानसिक समाधान मिळते असेही तो म्हणतो (तत्रैवः २२५-२२७). *अतनातिय सुत्तान्ता*ची ओळख करून देताना, त्यातील परित्तांशी संबंधित भागात, ऱ्हीस डेव्हिड्स यांनी एक अतिशय महत्त्वाचे निरीक्षण नोंदविले आहे. बुद्धाने कोणत्याही प्रकारच्या जीवाला कधीही वाईट अथवा दुष्ट असे म्हटलेले नाही; किंबहुना या परित्तांमध्ये या यख्खांप्रती एकप्रकारे प्रेमाची अथवा आपुलकीची भावनाच वृद्धिंगत व्हावी असा हेतू आहे. यख्ख हे सुद्धा जन्ममरणाच्या फेऱ्यात अडकलेले व मोक्षप्राप्तीची आकांक्षा मनात धरून वाटचाल करणारे बद्ध जीवच आहेत असे मानले जात असे.

संघाची जीवनपद्धती

संघ नक्की कसा होता? हे 'तिसरे रत्न' म्हणजे एक प्रक्रिया होती. भिक्खूंच्या एकत्र येण्यातून संघाची निर्मिती झाली. सुरुवातीला हे भिक्खू एकेकटेच भ्रमण करत असत, पण मग पावसाळ्यात ते मुक्काम करू लागले. भिक्खूंची ही

मुक्काम करायची ठिकाणे तात्पुरती असत. पण गौतमाच्या मृत्यूनंतर मात्र या ठिकाणांचे रूपांतर भिक्खूंच्या कायमस्वरूपी निवासस्थानांमध्ये झाले. सुरुवातीला भिक्खूंच्या अशा वसाहती अर्धनागरी भागांमध्ये असत; एखाद्या दानशूर व्यक्तीने दान म्हणून दिलेल्या वनात, गावापासून जवळच अशी ही ठिकाणे असत. यापैकी बरीचशी स्थाने स्तूप अथवा अन्य स्मारकांच्या अवतीभवती वसलेली दिसून येतात. कित्येकदा (मुख्यत्वे पश्चिम भारतात) ती व्यापारी मार्गांवरच दिसून येतात. मुद्दाम बांधलेल्या इमारतीत किंवा एखाद्या डोंगराच्या कुशीत गुहांमध्ये वसलेले असे दोन्ही प्रकारचे मठ दिसून येतात. मठांचे दोन मुख्य भाग असत, *विहार* आणि *चैत्य.* विहारांमध्ये निवास व्यवस्था असे. एक मोठे दालन व त्याच्या चारही बाजूंनी भिक्खूंसाठी राहण्याकरत्या छोट्या छोट्या खोल्या असे त्यांचे स्वरूप असे. चैत्यांमध्ये मुख्यत्वे उपासना व ध्यानधारणा चालत. त्यांच्यात, एका मोठ्याशा दालनात मधोमध एक स्तूप (आणि नंतरच्या काळात बुद्धाची मूर्ती) असे.

दुसऱ्या प्रकरणात आपण पाहिलेच आहे की संघाची व्यवस्था भारतात, किंबहुना संपूर्ण जगातच, एकमेवाद्वितीय होती. अशा प्रकारची ती पहिलीच मठव्यवस्था होती हे तर नक्कीच. तिची एक लिखित आचारसंहिता होती (तिचे जतन मौखिक परंपरेतून होत असे), त्यामुळे या व्यवस्थेला एखाद्या लोकशाहीवादी समाजात असते तसे संविधान होते. त्या काळात आणि नंतरच्याही काळात अशा प्रकारची कोणतीही धार्मिक संघटना नव्हती. या संविधानाचा सर्वात जुना आणि अत्यंत महत्त्वाचा भाग म्हणजे, *पतिमोक्ख.* याचे पठण सामूहिकरित्या केले जात असे. यात महत्त्वाच्या नियमांचा अंतर्भाव होता. या नियमांच्या गंभीर उल्लंघनाकरता थेट संघातून हाकालपट्टीचीच शिक्षा दिली जात असे. या शिक्षेला 'पराजय' असे नामाभिधान होते. एखाद्या भिक्खूकडून काही चूक झाली तर त्यावर, त्याने औपचारिकरित्या कबुलीजबाब देणे व नंतर सर्वांनी एकत्र बसून, नियमांची चौकट न सोडता, प्रायश्चित्त काय असावे यावर खल करणे, अशी पद्धत संघात होती. मॅक्सम्युलरच्या मते *पतिमोक्ख* हा शब्द 'बंध' या संकल्पनेसाठी असलेल्या शब्दातून आलेला आहे. खरोखर, या समूहाला *पतिमोक्ख*च एकत्र बांधून ठेवत असे. परंपरेच्या चौकटीच्या आत असलेली समूहाधारित लोकशाही असे या व्यवस्थेचे एकंदर

स्वरूप होते; पण या चौकटीचे स्वरूपही ही लोकशाही बदलू शकत असे. इतर कोणत्याही धार्मिक संस्थेकडे अशा प्रकारची औपचारिक चौकट नव्हती. ब्राह्मणी व्यवस्थेतील मठ अथवा आश्रमांमधून तेथील मुख्य अथवा गुरू (नामाभिधान काहीही असो) यांचा शब्द प्रमाण असे व त्यांचेच राज्य तिथे चाले. जैनांच्या मठांनाही अशी प्रस्थापित संवैधानिक चौकट नसे. या उलट भिक्खूंना मात्र, नियमांनी बद्ध असलेली व सर्वांनाच लागू असलेली एक निश्चित अशी व्यवस्था उपलब्ध होती. या सामूहिक लोकशाहीच्या निर्णयप्रक्रियेत ज्येष्ठांची भूमिका अतिशय महत्त्वाची असे (दत्त १९८८ः ६६-७०). संघात काही सामूहिक धार्मिक समारंभही असत. उदाहरणार्थ, दर वर्षी पावसाळ्याच्या अखेरीस *कथिन* हा वस्त्रे वितरित करण्याचा समारंभ केला जात असे.

विशेष म्हणजे, बौद्ध भिक्खू एखाद्या समूहाच्या किंवा व्यक्तीच्या आज्ञेत राहण्याची अशी कोणतीही शपथ वगैरे घेत नसत. मठाचे अधिपत्य एखाद्या व्यक्तीकडे गेले की तिथे राजकारण सुरू होईल अशी धारणा असावी. संघात मान अथवा अग्रक्रम मिळण्याकरता ज्येष्ठता हा आणि केवळ हाच एकमेव निकष असावा असे स्पष्टपणे सांगितले गेले आहे. या मागे, व्यक्तीने संघात प्रवेश करण्यापूर्वी असलेला तिचा सामाजिक स्तर नाकारणे हे कारण तर होतेच, शिवाय धम्मपालनाच्या दृष्टीनेही काही विशेष यश मिळविल्यास त्यामुळेही प्राधान्य मिळू नये असाही विचार त्यात होता. कम्युनिस्ट पक्षांचे सदस्य एकीकडे स्वतःचा ‘वर्गविच्छेद’ झाल्याचे म्हणवून घेत असत, पण दुसरीकडे मार्क्सवादात प्रावीण्य मिळवून अथवा अंगच्या नेतृत्वगुणांमुळे इतरांवर वर्चस्व गाजवत असत; हे सगळे गुणवत्तेच्या जोरावर होत असे हे ठीकच, पण सदस्याने पक्षात प्रवेश करण्याआधीचे त्याचे सामाजिक स्थानही महत्त्वाचे ठरत असे. या पार्श्वभूमीवर तर संघाची, केवळ ज्येष्ठत्वावर आधारित उतरंड रचण्याची पद्धती खरोखर विलक्षणच म्हणावी लागेल.

बुद्ध स्वतः वर्तनाच्या बाबतीत फारसा आग्रही नसे हे खरे असले, (आणि संघाच्या सुरुवातीच्या दिवसात भिक्खूंचे आयुष्य तसे साधेच असावे); तरीही विनय नियम मात्र उत्तरोत्तर अधिक व्यापक होत गेले, त्यातील तपशील वाढत गेले. भिक्खूंचे आपापसातील व इतर समाजाशी असणारे संबंध, सौजन्य, सामूहिक सवयी, काय खावे, कसे खावे, निवारा, बिछाना, कपडे याबद्दलचे

नियम अशा भिक्खूच्या जीवनाच्या सर्वच पैलूंवर या नियमांद्वारे संघाचे नियंत्रण असे. हे सर्व नियम खुद्द बुद्धानेच सांगितले आहेत असा दावा करून त्यांना वजन प्राप्त करून दिले जाई. यातील बहुतेक नियम पुढे आणताना एक रोचक पद्धती वापरली जाई. विनय पद्यांमध्ये चब्बाग्गिया भिक्खू नावाचा एक भिक्खूंचा गट वरचेवर दिसतो. हे भिक्खू काहीसे कुप्रवृत्त आहेत. ते नैतिकतेच्या काही सर्वमान्य संकल्पनांचा वारंवार भंग करताना दिसतात. त्यांच्या अशा वर्तनामुळे, 'शाक्यपुत्तांनी संन्याशाला शोभेल असे वागावे' वगैरे प्रकारची कुजबूज सामान्यजनांमध्ये सुरू होते आणि मग त्यावर बुद्ध हस्तक्षेप करतो व त्यांच्या वर्तनावर निर्बंध घालतो. नंतर मग आजारी वा वृद्ध भिक्खूंसाठी किंवा एखाद्या व्यावहारिक कारणासाठी या नियमांना अपवाद केले जात. उदाहरणार्थ, आंघोळ करताना हे चबाग्गिया भिक्खू लाकडावर अंग घासत किंवा एकमेकांचे अंग चोळत असत. हे निषिद्ध मानले गेले. पण नंतर आजारी भिक्खूंनी पाठीवरची पुटं साफ करण्याकरता लाकडाचे फळकूट वापरणे किंवा वृद्ध भिक्खूंना इतरांनी आंघोळ घालून देणे वगैरे गोष्टी त्यातून वगळल्या गेल्या. अजून एक उदाहरण घेता येईल. एकदा हे चबाग्गिया भिक्खू जंगलाला आग लावतात. बुद्धाला ते कळताच तो अशा प्रकारच्या वागण्याला मनाई करतो. नंतर, एका विहाराला आग लागते, पण वरील निर्बंधामुळे तेथील भिक्खूंना त्या आगीला रोखण्याकरता काही उपाय करण्याची भीती वाटते, तेव्हा बुद्ध त्यांना परवानगी देतो (*चुल्लवग्ग* ५,१० व ५,३२). हे चबाग्गिया भिक्खू रूपकात्मकही असतील; पण त्यांचे वागणे किंवा त्या उलट नियमांचा शब्दशः अर्थ घेण्याची वृत्ती या दोन्हींमधून संन्यस्त जीवनातील समस्यांचे व्यवस्थित दर्शन आपल्याला होते.

संघात कोण सामील होत असे? बौद्धधम्माला इतका पाठिंबा कोणी दिला? या प्रश्नांच्या मूळापर्यंत जाऊन त्यांची उत्तरे शोधणे अतिशय कठीण आहे. बौद्धधम्म मूलतः नागरी समाजांमध्ये व व्यापारउदीम करणाऱ्या वर्गांमध्ये जास्त लोकप्रिय होता तर या उलट ब्राह्मणी धर्म सुरुवातीला मुख्यत्वे ग्रामीण भागात केंद्रित झाला होता, हे आज आपल्याला माहीत आहे. पाली साहित्यात कित्येक ठिकाणी नामावळी दिलेल्या आहेत. कित्येक विद्वानांनी या याद्यांच्या आधारे

संघ (संन्यस्त भिक्खू) व गृहस्थाश्रमी शिष्य या दोन्ही वर्गांचे स्वरूप कसे असावे याबद्दल आडाखे बांधायचे प्रयत्न केले आहेत. यातून, बहुतेक भिक्खू ब्राह्मण जातीचे होते, खत्तिय जातींमधून आलेल्यांची संख्या त्या खालोखाल व अगदीच थोडे *गहपती* व इतर 'खालच्या' जातींमधील असत असे दिसून येते (चक्रवर्ती १९९६ः १२२-४९). परंतु, केवळ एवढ्यावरून 'संघाच्या सुरुवातीच्या काळात केवळ उच्च जातींमधूनच भिक्खू होण्याकरता लोक येत असत', असे अनुमान मात्र आपण काढू शकत नाही. ज्यांचा नामोल्लेख या साहित्यात आढळतो ते उच्चपदस्थ, विद्वान, वागण्याबोलण्यात चतुर (आणि कधी कधी देवदत्तासारखे दुष्प्रवृत्तसुद्धा) अशांपैकीच असण्याची शक्यता खूपच जास्त आहे. त्यामुळे केवळ साहित्यातून मिळणाऱ्या नावांवरून संपूर्ण संघाबद्दल अनुमान बांधणे हे सांख्यिकीच्या नियमांना धरून होणारे नाही. हे म्हणजे एखाद्या गावाच्या (किंवा चर्च अथवा सिनेगॉगच्या) ज्ञात इतिहासात सापडणाऱ्या व्यक्तींच्या उल्लेखावरून त्या गावच्या सामाजिक रचनेचा अभ्यास करण्यासारखे होईल!

बुद्धघोषाने चौथ्या किंवा पाचव्या शतकात, *वसेत्थसुत्ता* वर लिहिलेल्या *विसुद्धीमग्ग* नामक टीकेच्या आधारे संघाच्या रचनेसंबंधी अनुमान काढणे हे जास्त वास्तवपूर्ण ठरेल.

> *बुद्ध सर्वात आधी शेतकरी जातींचा उल्लेख का करतो? कारण शेतकऱ्यांना सर्वात कमी अभिमान असतो आणि ते संख्येने सगळ्यात जास्त आहेत. बरेचदा, क्षत्रिय कुळातील भिक्खूंना आपल्या घराण्यांचा अभिमान असतो, खालच्या जातीतील भिक्खूंचा संन्यस्त जीवनात फार काळ टिकाव लागत नाही. मात्र, तरुण शेतकरी घाम गाळून आपापल्या जमिनींची मशागत करतात... त्यामुळे त्यांच्यात अभिमान फारसा नसतो... इतर कुटुंबातून भिक्खू होण्यास फारसे कोणी येत नाहीत, शेतकऱ्यांच्या कुटुंबांमधून मात्र मोठ्या संख्येने लोक येतात.*

बौद्ध साहित्यात 'ब्राह्मण' ही संज्ञा सहसा स्तुतिपर संबोधन म्हणून वापरली गेली आहे, जातिवाचक म्हणून नव्हे. त्यामुळे, प्रसिद्ध भिक्खू अथवा विद्वान हे ब्राह्मण होते असे म्हणणे हे संदेहास्पदच ठरते. उदाहरणार्थ, ख्रिस्ताब्दाच्या

सुरुवातीच्या शतकात होऊन गेलेले अश्वघोष व बुद्धघोष या थेरवाद पंथातील भिक्खूंचे 'ब्राह्मण' असे वर्णन केलेले आढळते. तथापि, धर्मानंद कोसंबी व सुकुमार दत्त या दोघांनाही बुद्धघोष हा ब्राह्मण असावा याबद्दल संशय वाटतो. दत्त यांचे म्हणणे तर, तो एका तेलुगू शेतकऱ्याचा मुलगा असावा असे आहे (बापट १९९७ः १८८; दत्त १९८८ः २५७). याचप्रमाणे, एका तिबेटी कथेनुसार, अश्वघोषाचे वडील पूर्व भारतातील एक ब्राह्मण होते व त्यांनी एका वैश्य मुलीशी लग्न केले होते. याचा अर्थ असा निघतो की, ब्राह्मण शब्द जन्माधिष्ठित संदर्भात वापरला जात नसावा, किंवा दुसरे म्हणजे अश्वघोषाच्या काळात किंवा तो राहत असलेल्या भागात, जातिव्यवस्था अद्याप घट्ट व्हायची असावी. प्रसिद्ध भिक्खूंच्या जन्माच्या किंवा आयुष्याबद्दलचे तपशील आता दंतकथा बनून गेले आहेत, असे निरीक्षण बरेचसे विद्वान नोंदवतात. शिवाय, बरेचदा एकाच नावाच्या एकाहून अनेक व्यक्तीही असू शकतील व त्यांचा उल्लेख एकच व्यक्ती म्हणून होत गेला असावा, असेही या विद्वानांचे मत आहे.

या सर्वच मुद्द्यांच्या परिप्रेक्ष्यात, बौद्ध भिक्खू किंवा गृहस्थाश्रमी शिष्यांची सामाजिक मूळे कशी व कुठे असावीत याबद्दल कोणतेही सामान्यीकरण हे संदेहास्पदच ठरते. आता आपण स्त्री शिष्यांकडे वळू. चीनमध्ये दस्तावेजीकरण अधिक चांगल्याप्रकारे झाले व ते काळाच्या ओघात टिकलेसुद्धा. या कागदपत्रांच्या अभ्यासातून बौद्ध समाजाचे अधिक सुस्पष्ट चित्र उभे करता येते. मेअर यांच्या मते, 'चीनमध्ये बौद्ध समाजात विधवा, अनाथ मुले व समाजातील ठरावीक साच्यांमध्ये नीटशा न बसणाऱ्या व्यक्तींचा प्रामुख्याने समावेश होता असे दिसून येते' (मेअर १९९४ः ७२०). भारतात अशाप्रकारचा अभ्यास अद्याप फारसा झालेला नाहीये. सातवाहन व त्यांच्या नंतर आलेल्या राजवटींच्या काळातील शिलालेखांवरून दानधर्म करण्यात सामान्य वर्ग व राजघराण्यातील स्त्रिया आघाडीवर होत्या असे दिसून येते. या प्रकारच्या साधनांवरून दक्षिण भारतात तरी धार्मिक बाबींमध्ये स्त्रियांचा वरचष्मा असल्याचे पुरेसे पुरावे मिळतात.

संन्यासी व गृहस्थ यांच्यातील फरक व त्यांचे आपापसातील संबंध यांच्यातही कालपरत्वे बरेच बदल होत गेले. प्रारंभीच्या काळात, सततचे भ्रमण

व दारोदार जाऊन भिक्षा मागणे इत्यादींमुळे संन्यस्त भिक्खू व गृहस्थाश्रमी शिष्य यांच्यात एक प्रकारची जवळीक होती. भिक्खू गृहस्थांवर अवलंबून असत. मात्र हळूहळू जागोजागीचे मठ राजेरजवाडे अथवा धनिक व्यक्तींकडून मिळणाऱ्या दानांमुळे श्रीमंत होत गेले व त्यामुळे त्यांचे समाजातील तुलनेने गरीब असलेल्या वर्गांबरोबर असलेले संबंध हळूहळू खालावत गेले असावेत. सातवाहन व गुप्त काळात उत्तर व पश्चिम भारतातील बहुतेक मठ दान मिळालेल्या जमिनींच्या उत्पन्नावर टिकून राहिले होते. इतरत्र मात्र, उदाहरणार्थ आंध्रातील नागार्जुनकोंडा भागात, जमिनी दान मिळाल्याचे काहीच पुरावे मिळत नाहीत (दत्त १९८८ः १३२). निर्वाह मुख्यत्वे दानात मिळालेल्या जमिनींवर चालत असणे हे धनिक व राज्यकर्त्यांच्या सढळ पाठिंब्याचे तसेच सामान्य व्यक्तींकडून मिळणाऱ्या दानाचे फारसे महत्त्व न उरल्याचेच द्योतक आहे.

जसजसा थेरवाद विकसित होत गेला, तसतशा संन्यस्त भिक्खू व गृहस्थधर्मी यांच्यात सुरुवातीपासूनच असलेल्या सीमारेषा अधिकाधिक सुस्पष्ट होत गेल्या. दोन्ही वर्गातील लोकांकरता वेगवेगळी धार्मिक ध्येये ठरवली गेली. अधिक चांगला पुनर्जन्म मिळविणे हे गृहस्थांचे तर *निब्बाण* हे भिक्खूंचे जीवनध्येय बनले. त्यामुळे, मठांना दान देणे हा 'उत्तम कर्म' कमावण्याचा मार्ग बनला, तर धम्माच्या शिकवणुकीतील दुहेरीपणामुळे लोकांना झेपेल तेवढेच लोकांसमोर ठेवण्याच्या दृष्टीने धम्मशिकवण विकसित होत गेली.

मठही, किमान काही मठ तरी नक्कीच, अधिकाधिक सुखासीन व ऐश्वर्यपूर्ण बनत गेले. सातव्या शतकात या मठांना भेट देणाऱ्या ह्युआन त्सांग या चिनी प्रवाशाने या मठांचे तपशीलवार वर्णन करून ठेवले आहेः

> संघरामांची बांधणी अतिशय कौशल्यपूर्ण असते. त्यांच्या प्रत्येक कोपऱ्यावर तीन मजली मनोरे असतात व त्यांच्यावर विविध प्रकारची शिल्पे व कोरीव कलाकुसर असते. दरवाजे, खिडक्या व भिंतींवर सुंदर चित्रे असतात. भिक्खूंच्या खोल्याही आतील बाजूंनी शोभिवंत आणि बाहेरच्या बाजूनी अगदी साध्या असतात. इमारतीच्या मधोमध एक उंच व मोठे दालन असते. आजूबाजूला विविध उंचीच्या, अनेकमजली इमारती असतात (बील १९८३ः I, ७४).

संघातील जीवन बऱ्यापैकी आरामदायक असण्याची शक्यता खूपच जास्त आहे. अर्थात, स्थलकालपरत्वे त्यात बदल होतच असतील. अजंठा येथे ज्या प्रकारची भित्तिचित्रे दिसतात तशीच ती अन्य ठिकाणच्या गुंफा व मठांमध्येसुद्धा असण्याची शक्यता खूपच जास्त आहे. अजंठा येथील चित्रांमध्ये दिसून येणाऱ्या कमनीय अप्सरा या गृहस्थाश्रमी भाविकांसाठी होत्या, भिक्खूंकरता नव्हे, असे बव्हंशी भाष्यकारांचे मत असले तरीही, संघातील लैंगिकतेच्या स्थानाबद्दल अद्यापही बरेच प्रश्न अनुत्तरित आहेत.

पूर्वी उल्लेख केल्यानुसार, संघ अन्न, वस्त्र, निवारा व औषधोपचार पुरवत असे. याबद्दलचे उल्लेख अनेक सुत्तांमधून, मुख्यत्वे *पासादिक सुत्तान्ता*मध्ये येतात. मूलभूत भौतिक गरजा भागविण्यामागे, ध्यानधारणा व आध्यात्मिक साधना स्वस्थपणे करता यावी असा हेतू असला तरी, इतर समणांकडून भिक्खूंवर ऐश्वर्यपूर्ण जीवन जगण्याचा आरोप होत असणे अगदीच शक्य आहे (*दिघ निकाय* ३, १९२१: १२१–२२). इतर समणांच्या वैराग्यपूर्ण जीवनाला नाकारून, सुखासीन जीवनाचे समर्थन होऊ शकत नाहीच. असे सगळे असले तरीही, काही ठिकाणी तरी ही अनावश्यक सुखासीनता संघाच्या उत्तर काळात आली असावी व त्यामागे राजाश्रय व धनिक वणिकांकडून मिळणारे धन हेच कारण होते.

कालानुक्रमे, *दान* हे संघ व गृहस्थाश्रमी यांच्यातील नात्याचा मुख्य गाभा बनले. विशाल स्तूप, मूर्ती, गुंफा, विहार इत्यादींकरता दान देणाऱ्या दानशूरांना पुढील जन्म चांगला मिळण्याची हमी मिळू लागली. भेटवस्तू अधिकाधिक महाग व ऐश्वर्यपूर्ण बनत गेल्या. जातकांमध्येसुद्धा या वस्तूंचा उल्लेख येतो. त्यांना 'सप्तरत्ने' असे संबोधले गेले आहे व ती सहसा सोने, चांदी, नील, स्फटिक, मोती, पोवळे व प्रवाळ अशी असत (लिऊ १९९४: ९३–९४). भारत व चीन यांच्यादरम्यान चालणाऱ्या व्यापारात या वस्तूंना महत्त्व होते. त्यामुळे, बौद्धधम्माने भारत–चीन व्यापाराला केवळ उत्तेजनच दिले असे नव्हे, तर तो व्यापार कोणत्या वस्तूंचा व्हावा यावरही त्याचा प्रभाव पडला, असे लिऊ म्हणतो. मात्र दानाला आलेल्या महत्त्वामुळे, त्यापूर्वी गृहस्थाश्रमी जनांनी नैतिक अधिष्ठान राखून जीवन व्यतीत करण्यावर असलेला भर नाहीसा झाला; प्रसिद्ध *सिगलवाद सुत्तान्ता*त तर मिळकतीचा एक हिस्सा दान म्हणून देण्याच्या प्रथेचा साधा उल्लेखही दिसत नाही.

सरतेशेवटी, बौद्धधम्मातील भिक्खू परंपरेमुळे कदाचित अजून एक तोटा झाला. बौद्ध संघ हा इतर अनेक भिक्खू परंपरांपेक्षा अधिक प्रमाणात लोकशाही मूल्यांवर आधारित होता हे आपण पाहिलेच. परंतु, कित्येक ख्रिश्चन भिक्खू परंपरांनी जसे समाजसेवेचे व्रत अंगिकारलेले होते, तसे बौद्ध भिक्खू परंपरेमध्ये घडले नाही. व्यवस्थित प्रशिक्षण देऊन शिक्षक, परिचारक, प्रशासक अथवा समुपदेशक तयार करणारे पंथ संघात कधीच नव्हते. बौद्ध साहित्यात, राजेमहाराजे आणि श्रीमंत व्यापारी आपापल्या राज्यकारभारात अथवा व्यापारात भिक्खू अथवा समणांचा सल्ला घेत असल्याचे जागोजागी दिसून येते, तरीही ही प्रथा एका संघटित अथवा सामूहिक व्यवस्थेचे रूप घेताना दिसत नाही. त्यामुळे, राजाला जेव्हा सुशिक्षित प्रशासक, लेखनिक, सल्लागार वगैरेंची गरज पडे, तेव्हा त्याला गृहस्थाश्रमी ब्राह्मणांकडेच बघावे लागे; आणि या ब्राह्मणांच्यात काही विशिष्ट घराण्यांना आपली 'सेवा' पुरविण्याची परंपरा आधीपासून होतीच.

बौद्धधम्माचे तीन मार्ग

सैद्धान्तिकदृष्ट्या बघू जाता थेरवाद, महायान व वज्रयान हे धम्माचे तीन मुख्य पंथ आहेत. या तीनही पंथांमध्ये काही मूलभूत फरक तर आहेतच, पण या पंथांतर्गतही विविध विचारांच्या धारा होत्या. या तिन्हींपैकी, थेरवाद हा सगळ्यात जुना व अभिजात समजला जातो.

बुद्धाच्या *महापरिनिर्वाणा*नंतर लगेचच राजगृह येथे भरलेल्या पहिल्या व त्यानंतर साधारण ६० ते १०० वर्षांनंतर वैशाली येथे भरलेल्या दुसऱ्या अशा दोन महत्त्वाच्या धर्मसभांद्वारे हा पंथ उदयास आला. दुसऱ्या धर्मसभेत भिक्खूसंघाचे नियम शिथिल करण्यावरून वाद झाल्याचे तपशील नोंदविले गेले आहेत. तदनंतर, एका मागून एक मतभेद होत गेले आणि धम्मात फूट पडत गेली. पाटलीपुत्रात भरलेल्या अन्य एका धर्मसभेचे तपशील महासंघिक (ज्यांचे नंतर महायान पंथात पर्यवसान झाले) देतात. याच सभेत महादेव नामक एका भिक्खूने सादर केलेल्या प्रबंधावरून वाद झाला होता. त्यानंतर, सनातन/रूढिप्रिय पक्षाने 'थेरवाद' असे नामाभिधान धारण केले. थेर या शब्दाचा अर्थ

'ज्येष्ठ' असा आहे व वरिष्ठ आणि पूज्य भिक्खूंना उद्देशून तो वापरला जात असे (स्किल्टन १९९४: ४७–४९). त्यांच्याशी फारकत घेतलेल्या पक्षाने स्वतःस 'महायान' (महा = मोठे, यान = वाहन) असे म्हणवून घेण्यास सुरुवात केली व थेरवादाला 'हीनयान' (हीन = कनिष्ठ) असे संबोधन दिले. त्यानंतर झालेल्या दोन महत्त्वाच्या धर्मसभा अतिशय महत्त्वाच्या अशा दोन बौद्ध राज्यकर्त्यांशी संबंधित होत्या. त्यापैकी एक इसवी सन पूर्व २५० च्या सुमारास पाटलीपुत्रात तर दुसरी कनिष्काच्या अधिपत्याखाली भरवली गेली. या सभांमध्ये थेरवादातील सर्वस्तीवादिन शाखेच्या भिक्खूंनी आपल्या विचारधारेचे सैद्धान्तिक अधिष्ठान व नियम यांना लिखित स्वरूप दिले (तत्रैवः ५५–५७).

महायान ही संज्ञा जरी इसवीसनाच्या चौथ्या शतकापासून वापरात आलेली आढळत असली तरी, महायान सूत्रे मात्र इसवी सनाच्या पहिल्या शतकापासून दिसू लागतात. मात्र, स्वतःला महायान पंथाचे म्हणवून घेणाऱ्या सामान्यजनांच्या अस्तित्वाचे (व त्यांची संख्या लक्षणीय असल्याचे) पुरातत्त्वशास्त्रीय पुरावे साधारणपणे इसवी सनाच्या सहाव्या शतकापासूनच दिसू लागतात (स्किल्टन १९९४: ९६). त्यांच्यातही प्रादेशिकतेनुसार काही फरक दिसून येतात. उदाहरणार्थ, महाराष्ट्रातील गुंफांमधून दिसून येणाऱ्या पुराव्यांवरून असे दिसते की, सुरुवातीला (म्हणजे साधारणपणे इ. स. २५० पर्यंत) थेरवाद प्रबळ होता. त्यानंतर तो स्थिरावला व नंतर कदाचित हळू हळू क्षीण होत गेला. त्यानंतर, इ. स. ४५०–६०० या काळात अजंठा येथील महायान गुंफा दिसू लागतात. अजंठाच्या उत्तरकाळाशी समकालीन असलेल्या वेरूळ व औरंगाबाद येथील गुंफांवर तांत्रिक मार्गाचा प्रभाव दिसतो (गोखले १९७६: ३९, ८४–९१, १११–१६). महायान पंथातील एक प्रसिद्ध तत्त्ववेत्ता नागार्जून याचा जन्म पूर्व महाराष्ट्रात इसवी सनाच्या दुसऱ्या शतकात झाला, त्याचे शिक्षण बिहारमधील नालंदा येथे झाले व तो आंध्रामधील अमरावती (जिचे नाव पुढे नागार्जुनकोंडा असे झाले) येथे स्थायिक झाला. या सर्व भागांमध्ये आपापसात व्यापार व विचारांची देवाण घेवाण जोमाने होत असली तरीही, पूर्व भारतात, विशेषकरून बंगाल व ओरिसामध्ये वज्रयान पंथाचे अस्तित्व प्राबल्याने असल्याचे दिसून येते (साहु १९५८). याच प्रदेशात बौद्धधम्म सर्वात जास्त काळ टिकून राहिला.

भारतात महायान पंथ फारसा प्रबळ कधीच नसावा. तिबेटी बौद्ध इतिहासकार तारानाथ यांनी इ. स. १६०८ मध्ये असे लिहून ठेवले आहे की, नागार्जुनाच्या वेळेस (इ. स. दुसरे शतक) बहुसंख्य भिक्खू थेरवाद पंथाचे अनुयायी होते; इसवी सनाच्या पहिल्या सहस्रकाच्या उत्तरार्धात (धम्माच्या उतरणीच्या काळात) याच पंथाचे संघ बहुसंख्येने होते व सामान्य लोकांमध्ये तरी हाच पंथ लोकप्रिय होता. त्याच वेळेस, उच्चकुलीनांमध्ये (राजेरजवाडे) मात्र महायान पंथाचाच वरचष्मा होता (*तारानाथ* १९९०ः १६६, २५६). अकराव्या शतकानंतर, काश्मिरमध्ये झालेल्या शैव पंथाच्या पुनरुत्थानामुळे वज्रयान पंथाच्या भिक्खूंनी तिबेटमध्ये आश्रय घेतला. तिथे सापडलेली चित्रे, मूर्ती व गुंफा इत्यादींवरून वज्रयान संस्कृती किती प्रभावी होती, त्यांची कला किती उत्कृष्ट होती याचा अंदाज बांधता येतो. असे असले तरी, वज्रयान पंथ हा मूलतः गुप्तता पाळणारा असल्यामुळे त्याच्या प्रसाराबद्दल ठाम अनुमान बांधणे शक्य नाही (मेहरा १९९८ः ६४–६७). बौद्धधम्माची ही रूपे प्रभावी होत होती याबद्दल संशयच नाही पण हे तिन्ही पंथ प्रदीर्घ काळ एकत्र नांदत होते असे मात्र दिसून येते.

ज्येष्ठांचा धर्म

थेरवाद हा सुरुवातीच्या काळातल्या बौद्धधम्म तत्त्वांशी बव्हंशी इमान राखून होता. त्यानुसार, बुद्ध हा कोणी दैवी पुरुष नसून, तो केवळ सर्वांनाच अनुसरता येऊ शकेल अशा धम्माचा एक शिक्षक होता. धम्माचे पालन करणे हे मात्र अतिशय खडतर शिस्तीचे काम होते. जशा प्रकारची जीवनशैली अपेक्षित होती ती केवळ मठांमधूनच जगता येऊ शकत असे. कर्म/पुनर्जन्म या संकल्पनांचा स्वीकार हे थेरवादाचे एक व्यवच्छेदक लक्षण होते व 'मूळ धम्म' आणि थेरवाद यांच्यातील फरकांपैकी तो एक मुख्य फरक होता.

इसवी सनाच्या सुरुवातीच्या शतकांचा काळ येईतो, भरपूर प्रमाणात मूळ साहित्यावरील टीका व इतर साहित्य अस्तित्वात आले होते. यापैकी बहुसंख्य साहित्यात, बुद्धाने ज्यांना *दिठ्ठी* (दृष्टिकोन) असे संबोधून तुच्छ लेखले होते अशा, तात्त्विक वाद घालून अनुमान काढणे, विविध विश्लेषणांद्वारे

वर्गीकरण करणे, बारीकसारीक मुद्द्यांच्या आधारे बौद्धिक वाद घालणे अशा सर्व प्रकारांचा समावेश दिसून येतो. आपण स्वीकारलेल्या कर्म/पुनर्जन्माच्या चौकटीच्या आत राहून बुद्धाच्या शिकवणुकीवर भाष्य करण्याच्या प्रयत्नांमुळे काही विरोधाभास निर्माण झाले. विविध थेरवाद मतांमध्ये ते जागोजागी दिसूनही येतात. अभिधम्मामध्ये धम्म ही संज्ञा विविध संकल्पना आणि प्रक्रियांकरता योजलेली दिसून येते. त्यामागे, बहुधा, त्या सर्व काही विशिष्ट नियम पाळतात हे कारण असावे. त्यांचे मानसिक व भौतिक अशा दोन वर्गांमध्ये वर्गीकरणही केलेले आहे. कालांतराने या सर्वांकडेच 'अंतिम सत्य' अशा दृष्टीने बघितले जाऊ लागले. सर्वस्तीवाद नावाच्या एका विचारधारेने ('सर्व अस्ति' – सगळंच अस्तित्वात आहे) तर 'बदल' ही संकल्पनाच नाकारली. त्यांच्या मते 'काल' हा केवळ अस्तित्वाचा एक पैलू होता. त्यामुळे, 'अंतिम धम्म' हा अनादि आहे, तो कायमच अस्तित्वात आहे असे त्यांचे म्हणणे होते. म्हणजेच, *महापरिनिर्वाणा*नंतरही बुद्ध अजूनही अस्तित्वात आहे असा अर्थ निघतो. याच सर्वस्तीवाद तत्त्वज्ञानाचा *पतिक्क समुप्पादा* ची नीट व्यवस्था लावण्यावरही भर होता. पतिक्क समुप्पाद जीवनचक्रावर विचार करत असे. त्यात १२ अवस्था सांगितल्या आहेत व त्यातली 'अज्ञान' ही प्रथम अवस्था आहे. इतर सर्व 'जिज्ञासा' ही प्रथम अवस्था मानतात. अशा प्रकारे मानसशास्त्राची जागा अधिभौतिकाने घेतली. पुग्गुलवाद नावाची अजून एक तत्त्विक मांडणी होती (तिचे नाव 'व्यक्ती' साठी वापरल्या जाणाऱ्या शब्दावरून आले आहे). तिच्या मते, जर का आत्मा असे काही अस्तित्वात नसेल, तर त्या ऐवजी एखादी अशी अवस्था असावी जेणेकरून पुनर्जन्मांमध्ये सातत्य राहत असावे.

मुळात, एकीकडे आत्म्याचे अस्तित्व नाकारले गेले तर दुसरीकडे कर्म/पुनर्जन्म या चौकटीचा स्वीकार या विरोधाभासातून हे सर्व पांडित्य जन्मास आले. पुनर्जन्म म्हटले की मग एका जन्माला दुसऱ्या जन्माशी जोडण्याकरता काही तरी दुवा पाहिजे; एका जन्मातील कर्मफलांतून निर्माण होणारे पाप अथवा पुण्य दुसऱ्या जन्मातील अवस्थेशी जोडता आले पाहिजे. आपण पाहिलेच की, जातककथांमधून अशी व्यक्तिमत्त्वे दिसून येतातच. त्या अर्थाने,

सामान्य बौद्धजनांमध्ये लोकप्रिय असलेल्या संकल्पनांनाच एक तात्त्विक अधिष्ठान देण्याचे काम अभिधम्म तत्त्वज्ञानांनी केले.

वर विशद केलेल्या, विविध जन्मांना जोडण्याच्या आवश्यकतेवर थेरवादाच्याच दुसऱ्या एका शाखेने टीका केली. तिचे नाव 'सौत्रांतिक', म्हणजे केवळ सूत्रांवरच अधिष्ठान असलेले. पाली धर्मसाहित्यात असलेल्या केवळ अभिजात सूत्रांनाच (संस्कृत सूत्रांनाच) ते प्रमाण मानत. सर्वस्तीवाद व पुग्गुलवाद मांडत असलेल्या 'अस्तित्ववादाला' त्यांनी संपूर्णपणे नाकारले. तसेच, महायान पंथाने बुद्धाला एका सर्वोच्च सर्वज्ञाचे रूप दिले होते, ते ही त्यांना मान्य नव्हते. सिंह यांनी विशद केल्याप्रमाणे, सौत्रांतिकांच्या मते बुद्ध हा मुक्तीचा मार्ग दाखविणारा, ज्ञान व करुणा यांनी युक्त असा केवळ एक ऐतिहासिक पुरुष होता. भारतातील सर्वश्रेष्ठ विवेकवादी दिन्नाग (पाचवे–सहावे शतक) व धर्मकीर्ती (सातवे शतक) यांचाही ते अशा व्यक्तिमत्त्वांमध्ये समावेश करतात (सिंह १९८४: ८४).

ज्या अभिधम्म तत्त्वज्ञानांच्या एकत्रीकरणातून अभिजात थेरवाद सिद्ध झाला, त्यांनी अजून एक विचार मांडला व त्यामुळे उपरोल्लेखित विरोधाभासांमध्ये भरच पडली. *निब्बाण* (निर्वाण) म्हणजे काय? काही विद्वानांच्या मते, अगदी सुरुवातीच्या बौद्धविचारांनुसार निब्बाण हे या नश्वर/भौतिक जगाचाच भाग होता. निब्बाण म्हणजे वासनांचा समूळ नाश (*तन्हाख्खय*), कशातही न गुंतणे, सर्व प्रकारच्या भोगांचा अंत, संपूर्ण समाधानाची अवस्था. ऱ्हीस डेव्हिड्स यांच्या शब्दात सांगायचे झाले तर, 'ही एक वास्तव अवस्था आहे; नैतिकता, अनुसंधान व अंतर्मुखता इत्यादींच्या साहाय्याने ती याच जन्मात प्राप्त करून घ्यायची आहे' (बरफोर्ड १९९१: ३–६). मात्र अभिधम्म विचारधारेने निब्बाणाला एक पारलौकिक स्वरूप दिले. यामुळे, दोन गोष्टी घडल्या. एक म्हणजे, कर्म/पुनर्जन्म या चौकटीच्या स्वीकृतीबरोबरच, मानवी जीवनाची दोन संपूर्णपणे वेगळी ध्येये आहेत असे मानले जाऊ लागले, संसारचक्रातून सुटका करून घेणे हे एक व याच चक्रात दुसरा जन्म घेताना तो चांगला यावा हे दुसरे. आणि आपण या आधी पाहिलेच आहे की, संघ आणि इतर समाज यांच्यात नेमका हाच फरक होता.

त्याच वेळेस, हे *निब्बाण* कसे प्राप्त करून घ्यायचे याबद्दल नेमके मार्गदर्शनही उपलब्ध नव्हते. नैतिक वर्तनातून तयार होणारे *कम्म* (कर्म) हे चांगले असते हे खरेच, पण तरीही ते सकाम आहे. त्यामुळे फार तर पुढचा जन्म चांगला येईल, पण पारलौकिक निब्बाण कसे मिळावे? हेच आपल्याला जातककथांमध्येही बघावयास मिळते. शिबी राजाने जिवावर उदार होऊन दाखविलेली भूतदया त्याच्या पुढील जन्माचे कारण बनली; राजपुत्र वेस्सन्तराच्या कृत्यांमुळे त्याला अतिमानवी मानसिक शक्ती प्राप्त झाल्या. कम्माचा व निब्बाणाचा संबंध नेमका कसा आहे हे कुठेही विशद केले गेले नव्हते. सरतेशेवटी, निब्बाणाला आलेले हे पारलौकिक स्वरूप आणि दुसरीकडे ते कसे प्राप्त करायचे याबद्दलच्या नेमक्या मार्गदर्शनाचा अभाव, या दोहोंमुळे अनेक प्रकारची मतमतांतरे मांडली गेली. या विविध मतांमध्ये 'तात्काळ ब्रह्मज्ञान', 'पारलौकिक निब्बाण याच जगात आहे' अशा अनेक विचारांचा समावेश झाला. धर्मविचारांचे हे असे रूपांतरण महायान पंथाने केले व नंतर वज्रयान पंथाने ते अधिक घट्ट केले.

थेरवादाने, बव्हंशी बौद्धजनांनी एकीकडे याच जगाशी निगडित राहून नैतिकता पाळावी व दुसरीकडे पारलौकिकाचा ध्यास घेतलेल्या भिक्खूंची सेवा करावी, अशा प्रकाराच्या विचारांना प्रोत्साहन दिले. अशा प्रकारचा समाज अगदी साधा आणि म्हटले तर निरोगी होता. पण कित्येकांच्या दृष्टीने तो अगदीच असमाधानकारक होता. बहुतेक तात्त्विक व धार्मिक विचारांनी बुद्धाच्या मूळ शिकवणुकीशी फारकत घेतली. शिवाय, बौद्ध विहार जसजसे मोठे होत गेले, त्यांना मिळणारी दाने व जमिनी वाढत गेल्या, तसतसे त्यांचा सामान्य गृहस्थाश्रमी जनतेशी संपर्क कमी कमी होत गेला आणि परिणामस्वरूप, सामाजिक नैतिकताही अस्पष्ट होत गेली असावी.

मार्गाचे विस्तारीकरण

महायान पंथाच्या दृष्टीने, थेरवाद हा एक अगदी अरुंद, चिंचोळा असा रस्ता होता; 'लहानसे वाहन', एक अगदी स्वतःपुरताच विचार करणारे वाहन. महायान पंथाने एकीकडे बुद्धाला एक अतिमानवी, दैवीपेक्षाही उच्च पातळीवरील अस्तित्व बहाल केले होते, तर दुसरीकडे करुणा, जगातील सर्वच जिवांना

मुक्ती मिळावी वगैरे बाबींवरही भर दिला. यातूनच, मग बोधिसत्त्वांची वाढ होत गेली. हे बोधिसत्त्व पुण्यसंचय करत असत व त्याचा लाभ सर्वांनाच मिळत असे. हा खोटा भक्तिपंथ, एका व्यक्तीने पुण्यसंचय करून त्याचा लाभ दुसऱ्या व्यक्तीला करून देणे वगैरे संकल्पना अभिजात बौद्धधम्मातील व्यक्तिवादाशी संपूर्णतः फटकून होत्या.

बौद्ध भक्तिमार्ग हा भारतातील भक्तिपरंपरेच्या एकंदर वाटचालीचाच एक भाग होता; पुढे येणाऱ्या कृष्ण, शिव अथवा इतर देवतांच्या भोवती केंद्रित झालेल्या 'हिंदू' भक्तिपरंपरांचा तो पूर्वसुरी होता. भक्तिमार्गात भक्त स्वतःला एखाद्या अलौकिक 'देवा'च्या कृपेअधीन करतो. भक्त आणि देव हे वेगळे असतात. कृपा मिळविण्याकरता त्या देवाला पूजा आणि प्रेम दिले जाते. सुरुवातीच्या ब्राह्मणी आणि समण परंपरांमध्ये भक्ती ही संकल्पनाच नव्हती. धम्माच्या सुरुवातीच्या काळातही मुख्य भर विरक्तीपेक्षा आत्मसंयमावर होता; प्रायश्चित्तापेक्षा सदाचरणावर होता. 'लोकप्रिय' असलेले धर्माचे स्वरूपही भक्तिमार्गी होतेच असे नव्हे; किंबहुना ते बहुतेकदा शुद्ध व्यावहारिकच असे, आस्तिकांनी देवाशी केलेला सौदाच असे तो. त्यामुळे, भक्तिपरंपरांचा उदय ही एक मूलतः नवीन घटना होती.

ज्यावेळी रोमन साम्राज्यात ख्रिस्ती भक्तिपरंपरा उदयास येत होती, साधारण त्याच काळात भारतातही भक्तिपरंपरा वाढू लागली असे दिसून येते. बहुधा, समाजात घडून येणाऱ्या अनाकलनीय व मानवी नियंत्रणाच्या कक्षेबाहेर असणाऱ्या बदलांना प्रतिसाद म्हणूनच ही प्रक्रिया दोन्हीकडे सारखीच घडली असावी. पण तारखा बघू जाता गोंधळ उडतो. कोसंबी (१९७५) भक्तीला 'खालून वरपर्यंत पसरत जाणारी सरंजामी' असे म्हणतात. त्यांच्यामते ईश्वराप्रती असलेली भक्ती व एखाद्या जमीनदाराप्रती 'भौतिक लाभां'च्या मोहाने दाखविलेली स्वामीनिष्ठा यांच्यात साम्य आहे. कोसंबी व आर. एस. शर्मा या दोघांच्याही मते ही प्रक्रिया साधारणपणे इसवी सनाच्या पहिल्या सहस्रकाच्या अखेरीस सुरू झाली असावी. थोड्या अधिक ढोबळपणे पाहू जाता, 'सामाजिक व आर्थिक शोषण करणाऱ्या कठोर समाजव्यवस्थेच्या आवर्तात सापडलेल्या माणसाकडून आलेली नैसर्गिक

प्रतिक्रिया' असे भक्तिमार्गाचे वर्णन करता येईल. या समाजव्यवस्थेत, शासन यंत्रणा सर्वशक्तिमान होती, उन्नयनाच्या संधी फारच मर्यादित होत्या व बदलाची आशा करणे शक्यच नसे. अशा परिस्थितीमुळेच वैयक्तिक यश अथवा कामगिरीपेक्षा इतरांवर अवलंबून राहणे अधिक सोयीस्कर वाटू लागले. यातूनच भक्तिपरंपरेचा पाया रचला गेला.

महायान पंथ त्यातील या भक्तितत्त्वामुळे लोकप्रिय बनला. त्यातील 'देवाणघेवाण' श्रीमंत व्यापारी व राजेरजवाड्यांना सोयीची ठरली, मठ आणि विहारांना देणग्या देऊन त्यातून फायदा मिळवणे हा एक राजमार्ग झाला; तर दुसरीकडे गोरगरिबांनाही बुद्ध, बोधिसत्त्व किंवा इतर बौद्ध देवतांना शरण जाऊन सांत्वना, समाधान मिळविणे सुखकर वाटू लागले. महायान पंथानेही ठिकठिकाणच्या स्थानिक देवतांना कोणत्या ना कोणत्या स्वरूपात सामावून घेतले.

महायान तत्त्वज्ञानाची तीन प्रमुख वैशिष्ट्ये होती[३]. पहिले म्हणजे, बुद्धाचे प्रचंड प्रमाणात झालेले उन्नयन. इतके की, त्यासमोर ऐतिहासिक गौतम लुप्तच झाला व ब्रह्मांडाला व्यापून उरलेला, अनादिअनंत, सर्व देवतांच्याही पलीकडे असलेला असा एक नवीनच बुद्ध उदयाला आला. (या नवीन बुद्धात सर्व बोधिसत्त्व व अनेक प्रकारचे बुद्ध या सर्वांचाही समावेश होता.) दुसरे असे की, हा नवीन बुद्ध व सर्वच प्राणीमात्रांच्या कल्याणार्थ झटणारे परमदयाळू बोधिसत्त्व यांच्यामुळे, बुद्ध आणि बोधिसत्त्व यांना आपल्या भक्तांकडे पुण्य हस्तांतरित करता येते ही संकल्पना सर्वमान्य झाली. तिसरे असे की, महायान तत्त्वज्ञानातील संकल्पनांमुळे, विशेषकरून शून्यतेच्या संकल्पनेमुळे, मानवी जीवनाच्या व एकंदरीत समस्त ब्रह्मांडाच्याच क्षणभंगुरतेवर जोर दिला गेला. एक प्रकारे, अभिधम्मातील पांडित्य व ब्राह्मणी परंपरेतील अर्कवादाला दिलेले हे उत्तरच होते. मात्र, एकीकडे शून्यत्वाची संकल्पना मांडतानाच, दुसरीकडे मात्र एक बुद्धसदृश अस्तित्व सर्वत्र भरून राहिलेले आहे असे गृहित धरण्याकडे असलेला कल महायान पंथियांमध्ये दिसून येतो.

---

[३] या संदर्भातले विस्तृत विवरण डेव्हिड कालुपहाना यांच्या लेखनात वाचता येईल.

बुद्धासंबंधीच्या संकल्पनांमध्ये होत गेलेले बदल साहित्यामध्ये स्पष्टपणे दिसून येतात. सुरुवातीच्या कथांमध्ये बुद्ध एक ऐतिहासिक व्यक्तिमत्त्व म्हणून समोर येतो. हा बुद्ध इतरांशी संवाद करतो, प्रश्न विचारतो, वादचर्चा करतो (उदा. धम्माची शिकवण लोकांपर्यंत कशी पोचवावी यासंबंधातली चर्चा सुरुवातीला आढळून येते), संन्यास/तपश्चर्या वगैरे निरर्थक प्रयोग करून बघतो. तो वास्तव वाटतो. मात्र, पाली धर्मसिद्धान्त सिद्ध झाला तोपावेतो, बुद्धाला उत्तरे माहीत असूनही तो प्रश्न विचारतो आहे असे बदल झालेले दिसून येतात. इथे बुद्धाच्या सर्वज्ञतेच्या संकल्पनेचा प्रभाव पडलेला स्पष्टपणे दिसून येतो. तरीही, थेरवादाच्या शिकवणुकींनुसार, बुद्ध मृत्यू पावला तेव्हा तो केवळ 'अदृश्य' झाला असेच मानले जात होते. *महापरिनिब्बाण सुत्ता*मध्ये ब्रह्माच्या तोंडी एक वाक्य आहे, 'जिवंत असलेला प्रत्येक जीव त्याला ज्या गुणांमुळे एक विशिष्ट व्यक्तिमत्त्व प्राप्त झाले आहे, त्या सर्व गुणांचा त्याग करतो. मग तो अगदी इतर मानवांपासून वेगळा असलेला, प्राचीन ऋषीमुनींचा वारस असलेला, ब्रह्मज्ञान व अंतर्ज्ञानाने युक्त असा गुरू का असेना.' अजून एके ठिकाणी देवांचा राजा सक्क म्हणतो, 'प्रत्येक जिवाचे शरीर व शक्ती क्षणभंगुर आहेत; वाढ होणे व तद्नंतर नष्ट होणे हा त्यांचा मूलभूत गुणधर्मच आहे. त्यांची उत्पत्ती होते व नंतर विलयही होतो. आणि त्यांनी चिरनिद्रेत जावे हेच सर्वथैव योग्य आहे.' सुरुवातीच्या काळातील शिल्प अथवा चित्रांमधून, जिथे बुद्ध असणे अपेक्षित असते तिथे केवळ मोकळी जागा सोडलेली असते; यामागे, हीच ('बुद्ध निघून गेला आहे/अनुपस्थित आहे') संकल्पना कारणीभूत आहे. जातककथांमध्येही दिसून येते की, बोधिसत्त्वांचे व्यक्तिमत्त्व जरी अद्भुत, किंबहुना 'अतिमानवी' असे रंगविले गेले असले, तरी त्यांनाही काही मर्यादा आहेत, त्यांच्यात काही दोषही आहेत.

पाली साहित्यात बऱ्याच ठिकाणी बुद्ध हा खरोखरीच एक ज्ञानी पुरुष असल्याचे सूचित केलेले आढळते. इतरत्र मात्र तो स्वतः आपण मानव अथवा देव असल्याचे नाकारतो; ज्ञानप्राप्ती झाल्यामुळे तो या सर्व भेदांच्या पलीकडे गेला आहे. त्यामुळे, तो कधी कधी स्वतःला उद्देशून 'भिक्खू', 'समण' किंवा 'ब्राह्मण' असे शब्द वापरत असला तरी 'तथागत' हे संबोधन खरोखरीच

अद्वितीय असे आहे. हा शब्द भाषांतरकारांना आजही कोड्यात टाकतो. संपूर्ण पाली साहित्य पूर्णावस्थेला पोहोचलेल्या, एकमेवाद्वितीय अशा बुद्धाच्या उल्लेखाने भरलेले आहे. मात्र, तो अतीव आदरास पात्र असला, आणि त्याचे उदाहरण समोर ठेवून वर्तन करणे अपेक्षित असले तरी, त्याची पूजा करणे अपेक्षित नाही.

मिलिंदपन्हा मध्ये एक संक्रमणावस्था दिसून येते. बुद्ध निघून गेला आहे, त्यामुळे त्याला अर्पण करण्यात येणाऱ्या वस्तूंचे त्याला आता काहीच सोयरसुतक उरलेले नाही, मात्र लाकडाचे एखादे लहानसे कुस जरी टोचले तरी त्या वेदनेची जाणीव त्याला होते (तिचा कर्माशी काहीही संबंध नसला तरीही) पण अतिमानवी व्यक्तिमत्त्वाकडे त्याची वाटचाल चालूच आहे. या उलट, अश्वघोषाच्या *बुद्धचरिता* मध्ये आपल्याला एका वेगळ्याच व्यक्तिमत्त्वाचे दर्शन होते. त्यातील चरित्रनायक, म्हणजे बुद्ध, हा मानवी पातळीच्या वर गेलेला आहे, तो भावनाशून्य झाला आहे, मानवी अस्तित्वाच्या मुळाशी जे दुःख आहे असे मानले जाते त्याचा लवलेशही त्याच्या ठायी उरलेला नाही. त्याचा जन्मसुद्धा जन्मसमयी होणाऱ्या वेदनेपासून मुक्त होता व त्याची जाणीव जन्मतःच पूर्णपणे विकसित होती; तो हवेत उडू शकतो, पाण्यावर चालू शकतो, आकाशातून पाऊस पाडू शकतो, सूर्याप्रमाणे तळपतो... अगदी एखादा दैवी पुरुषच. एका विशिष्ट क्षणी ज्ञान प्राप्त झालेली, पण त्या आधी मात्र एक अगदी सामान्य मानव असलेली अशी ऐतिहासिक व्यक्ती लोकांच्या स्मरणातून हळूहळू नाहीशी होत होती.

महायानपंथाच्या वाढीबरोबर तर ही व्यक्ती धार्मिक शिकवणुकीतूनही नष्ट होऊ लागली. महासांघिकांनी *लोकोत्तरवादा*ची संकल्पना मांडली, जिची औपचारिक मांडणी पुढे गुप्तकाळाच्या सुरुवातीला महायानपंथाच्या योगाचार संप्रदायाने त्रिकाया सिद्धान्ताद्वारे केली. या तीन कायांपैकी सर्वात महत्त्वाची आहे *संभोगकाया,* जिच्याद्वारे विशुद्ध आनंद उपभोगता येतो. ही काया म्हणजेच स्वर्गीय 'शुद्ध भूमी' मधील बुद्ध. हा बुद्ध द्रष्टा आहे. हाच बुद्ध महायानपंथाची शिकवण देतो. त्यानंतरची काया म्हणजे, *निर्माणकाया.* गौतम नावाची ऐतिहासिक व्यक्ती, जिला लाकडाचं एखादं लहानसं कूस टोचल्याचीही वेदना

होत होती, ती या निर्माणकायेचं रूप आहे. आणि, सरतेशेवटी, *धर्मकाया*, जी या सिद्धान्ताचा गाभा आहे (स्किल्टन १९९४ः १२७–२८). या सिद्धान्ताने, थेरवादामधील बुद्धाला 'योग्य जागी' नेऊन बसविले, आता तो देवादिकांपेक्षाही श्रेष्ठ बनला. आता, बुद्धाला अनुसरू पाहणाऱ्या भिक्खू आणि भिक्खूणींना, त्यांच्या मानवत्वामुळे, गौणत्व प्राप्त झाले.

या सर्व घडामोडींमध्ये अध्याहृत असलेला अर्कवाद संघरक्षताने अगदी नेमकेपणाने समोर आणला आहेः

> त्रिकाया सिद्धान्तानुसार, बुद्ध हा केवळ एक मानव नसून, तो साक्षात 'शाश्वत अस्तित्व'च आहे. या स्वरूपात, त्याच्यात केवळ ज्ञानच नसून, करुणाही भरलेली आहे. त्यामुळे, सर्व प्राणिमात्रांना धर्माची शिकवण देण्याच्या उद्देशाने, हे 'शाश्वत अस्तित्व' अनंत रूपे घेत असते. या सर्व रूपांपैकी 'गौतम बुद्ध' हे आपल्याला सर्वाधिक परिचयाचे जरी असले, तरी ही सर्व रूपे त्या एका 'शाश्वत अस्तित्वाशी' तादात्म्य पावलेली आहेत आणि म्हणूनच पूर्णपणे उदात्त आहेत. मानव योनीत जन्म घेणे व कालानुक्रमे मृत्यू पावणे, हा केवळ दृश्याचा खेळ आहे. वास्तवात मात्र, बुद्ध ना जन्माला आला ना तो मृत्यू पावला. त्याला ज्ञानप्राप्तीही झाली नाही, कारण तो मूलतःच ज्ञानी आहे. तसेही, महायान पंथाच्या सखोल शिकवणीनुसार, खऱ्या अर्थाने ज्ञानप्राप्ती करून घेणे अशक्यच आहे. गयेत बोधिवृक्षाखाली त्याला ज्ञानप्राप्ती होण्याची घटना ही त्याच्या मर्त्यलोकातील जीवनातील इतर सर्व घटनांप्रमाणेच, अज्ञजनांना प्रोत्साहन मिळावे या उद्देशाने योजलेली एक चलाख युक्ती आहे (संघरक्षता १९८७ः २७८).

थेरवादाच्या, किंबहुना अभिजात बौद्धधम्माच्या प्रत्येक सिद्धान्ताला, शिकवणुकीला, 'ती केवळ मूढ, अज्ञ सामान्यजनांना आकर्षण वाटावे म्हणून योजलेली एक चलाख युक्ती' असे संबोधून नाकारले गेले किंवा त्याचे रूप बदलले गेले. हा सैद्धांतिक बदल, अनेक अर्थांनी, फार मोठा बदल होता. आणि बौद्धधम्मातील या 'शाश्वत सत्या'चे वेदांमधील 'ब्रह्मा'शी साम्य दिसून आल्यास फारसे आश्चर्य वाटण्याचे कारण नाही. थेरवादी विचारधारेने व विद्वानांनी, विशेषतः सौत्रांतिकांनी, या नवीन घडामोडींना कडवा विरोध

केला. बुद्ध हा केवळ इतरांना मार्ग दाखवून देणारा ऐतिहासिक पुरुष होता, ही त्यांची धारणा अतिशय घट्ट होती. त्यामुळे, धर्मशास्त्रात 'प्रक्षिप्त' होत असलेल्या या सिद्धान्तांना त्यांनी विरोध केला. मात्र, महायान पंथ (आणि वज्रयान पंथदेखील), काही अंशी थेरवादातील पांडित्यावर आणि त्यातील '*निब्बाण* व जन्म-मृत्यूच्या चक्राचा कोणताही संबंध नाही' या प्रतिपादनावर एक प्रतिक्रिया म्हणून विकसित झालेला होता. त्यामुळे, बौद्धधम्माच्या या नवीन रूपाकरिता एक सामाजिक तात्त्विक बैठक आपसूकच मिळाली. आणि म्हणूनच, या पंथाकडे लोक आकर्षित होत गेले व कित्येक शतके थेरवादाच्या बरोबरीने त्याचे अस्तित्व भारतामध्ये टिकून राहिले.

वैश्विक करुणेने ओतप्रोत भरलेल्या, सर्व प्राणिमात्रांच्या मुक्तीकरता झटणाऱ्या बोधिसत्त्वाच्या संकल्पनेचा विकास व 'पुण्य एका व्यक्तीकडून दुसऱ्या व्यक्तीकडे देता येऊ शकते' ही संकल्पना यांच्यात थेट संबंध आहे. जिवांचा उद्धार करण्याचे दावे करणाऱ्या कोणत्याही धर्मात पुण्याचे हस्तांतरण करता येऊ शकण्याची ही संकल्पना अतिशय महत्त्वाची असते. त्याअर्थाने, त्यावेळेस जगात इतरत्र वेगाने प्रसार पावत असलेल्या ख्रिस्ती अथवा मित्राइझम सारख्या इतर 'उद्धारकर्त्या' धर्मांच्या पंगतीत महायान पंथाला बसविता येते. त्याच बरोबरीने मंजुश्री, अवलोकितेश्वर, अमिताभ अशा इतर बुद्धांची पूजाअर्चाही सुरू झाली.'शुद्ध भूमी' पंथात, पुण्याच्या हस्तांतरणाची संकल्पना व निब्बाणाशी जवळजवळ साधर्म्य असणाऱ्या शाश्वत स्वर्गाचे ध्येय हे दोन्ही दिसून येते. एखाद्या व्यक्तीने कितीही पाप केलेले असले, तरी मृत्यूसमयी अमिताभचे नुसते नाव जरी उच्चारले तरी त्याला 'शुद्ध भूमी'मध्ये पुनर्जन्म मिळतो. हा वैश्विक करुणेचा पुरावाच आहे. कारण, अमिताभ म्हणजे ज्याने समस्त प्राणिमात्रांना मुक्ती मिळावी म्हणून वारंवार जन्म घेऊन स्वतः दुःख भोगण्याचा संकल्प केला आहे तो बुद्ध. त्याच वेळी, धर्मशास्त्रात सुखावतीचे (सुखावती म्हणजे जिथे कायम परमानंद विलसत असतो) वर्णन आढळून येते ते असे की हे एक आदर्श जग आहे; तिथल्या परिस्थितीत जीव आपसूकच निर्वाणाला प्राप्त होतो (स्किल्टन १९९४: १०४) पण धर्मशास्त्रात ही सुखावती स्वतःच एक ध्येयाचे रूप घेताना दिसते.

बौद्धधम्मात ‘देवी’पूजेची सुरुवातही महायान पंथानेच केली असे दिसते. नागार्जुन हा या पंथातील एक आघाडीचा तत्त्ववेत्ता. त्याचा जन्म सध्याच्या महाराष्ट्रातील विदर्भात झाला. त्याचे शिक्षण बिहारमधील नालंदा येथे झाले तर मृत्यू आंध्रात झाला. याच भागातील सातवाहन राजकुळाशी त्याचा घनिष्ठ संबंध होता. चिनी प्रवासी ह्युआन त्सांग याच्या लेखनातील उल्लेखांवरून सॅम्युएल बील म्हणतात, ‘दुर्गेची उपासना ही नागार्जुनाच्या शिकवणुकीच्या केंद्रस्थानी होती. स्थानिक डोंगरी देवता व बौद्धधम्माचे हे मिश्रण नागार्जुनाच्या काळापासून दिसू लागते व ते त्याच्याच प्रभावामुळे घडून आलेले होते’ (बील १९८३ः II, २२४n).

महायानपंथाच्या मूलतत्त्वांमधील संदिग्धतेचे दर्शन *श्रीमालासिंहानंद सूत्रा*मध्ये होते. हे महायान पंथाच्या सुरुवातीच्या काळात अतिशय लोकप्रिय होते. त्यात *तथागतगर्भ* नामक संकल्पनेचा पुरस्कार केलेला आहे. तथागतगर्भ म्हणजे ‘सर्व सचेतन जिवांमध्ये बुद्धत्व प्राप्त करण्याची क्षमता किंवा संभावना आहे’ अशी धारणा. या धारणेस अगदी टोकाला नेले तर आपण अर्कवादाकडे येतो. आणि पुढे *संसार* व *निर्वाण* या संज्ञांच्या तंत्रमार्गी कल्पनेकडेही जाता येते. या सूत्रात पुढे *एकायान* ही संकल्पनाही येते, जिच्यानुसार बौद्धधम्माच्या थेरवाद, महायान, वज्रयान वगैरे पंथांचे एकीकरण होते. जणू काही आध्यात्मिक साम्राज्यवादच एखादा. या संकल्पनेचे, ‘सर्व धर्म एकच आहेत, पण धर्म सर्वात उत्तम रितीने विशद केला आहे तो वेदान्तात’, अशा नंतरच्या काळात हिंदूंनी केलेल्या युक्तिवादाशी साम्य दिसून येते. हे सूत्र एका राणीच्या तोंडी घातले गेले आहे ही बाब अतिशय महत्त्वाची व लक्षणीय आहे. याच सूत्रात कुटुंबातील मुलींचे स्थान मुलांच्या बरोबरीने आहे असेही प्रतिपादन केलेले दिसून येते. या दोन्ही बाबींवरून, हे सूत्र मातृसत्ताक इक्ष्वाकुंच्या काळात लिहिले गेले असावे असे या सूत्राच्या भाषांतरकारांचे मत बनले आहे. नागार्जुनकोंडा व अमरावती येथील भव्य स्तूप, विहार व लेण्यांच्या निर्माणकार्यात या वंशाच्या राण्या व राजकुळातील इतर स्त्रियांनी भरपूर आर्थिक साह्य केले होते (वेमान १९७४ः १; स्टोन १९९४ः १–२०). (याच मुद्द्यांवरून या सूत्राचा संबंध सातवाहनांशीही लावता यावा.) आणि

सरतेशेवटी, राणीचे नाव श्रीमाला (पाली भाषेत सिरीमाला) असणे, याला प्राचीन भारतातील सर्वात लोकप्रिय स्त्री देवता श्री अथवा सिरी हिचाही संदर्भ असावा (ऱ्हीस डेव्हिड्स १९९७: २१७–२१).

जगाच्या कल्याणाकरता अगदी निर्वाणालाही नाकारणाऱ्या बोधिसत्वाच्या माध्यमातून करुणेला दिलेले महत्त्व हे महायान पंथाचे अतिशय महत्त्वाचे योगदान आहे. शिबी राजाने केलेल्या वीरोचित त्यागाचे दर्शन अनेक *जातककथां* मधून होत राहते व त्याद्वारे प्रेम व त्यागाची एक आदर्श प्रतिमा बनत जाते. मात्र बोधिसत्त्वाची ही नवीन चित्तवेधक प्रतिमा मात्र अतिशय प्रभावी ठरली. उदाहरणार्थ, आठव्या शतकातील एक महायान भिक्खू शांतिदेव लिहितो, 'मी माझे स्वत्व, माझी सर्व सुखे, माझे सर्व पुण्य, भूत, भविष्य, वर्तमान इत्यादींची सर्व प्राणीमात्रांच्या कल्याणार्थ आहुती देतो.' त्याचे हे वचन अतिशय प्रसिद्ध आहे व ते त्याच्या *बोधिचार्यावतार* या ग्रंथामधून घेतलेले आहे. या ग्रंथाचा मुख्य विषय ध्यानधारणेशी संबंधित आहे. या ग्रंथामधील इतर अनेक श्लोक त्याच्या या अतिशय उदात्ततेचा भाव धारण करून लिहिलेल्या श्लोकाच्या तुलनेत बरेच जास्त व्यावहारिक आहेत (स्किल्टन १९९४: ११०; फॉयरस्टीन २०००).

थेरवाद पंथामधील व्यक्तिकेंद्रित धारणांचे महायान पंथाने एका परीने सामाजिकीकरण केले, हा या पंथाचा एक अतिशय महत्त्वाचा पैलू आहे. मात्र, पुण्याच्या हस्तांतरणाद्वारे कोणाही व्यक्तीला या भौतिक जगापासून मुक्ती मिळविता येते ही धारणा महायान पंथाला पारलौकिक बनविते; आणि म्हणूनच, थेरवादाच्या तुलनेत भारतीय समाजाच्या जडणघडणीत महायान पंथाचा प्रभाव कमीच राहिला. सरतेशेवटी, बुद्ध किंवा बुद्धत्व आणि निर्वाण या संकल्पना व वेदान्तातील ब्रह्म अथवा परमेश्वर यांच्यात फारच कमी फरक उरला.

हिरेजडित मार्ग

कानात गेलेले पाणी काढायला पाण्याचाच उपयोग करून घेता येतो, शरीरात घुसलेला काटा काढायला काटाच उपयोगी पडतो. तद्वत, वासनेवर विजय मिळविण्याकरता शहाणी माणसे अधिक प्रबळ वासनेचाच वापर करतात (तंत्रमार्गातील एक म्हण)

महायान पंथाच्या कल्पनाविलासातील सुखसंपन्न स्वर्ग, रत्नजडित महाल व हिऱ्यामोत्यांनी लगडलेले वृक्ष या सर्वांच्याही पलिकडे अजून एक सुखनिधान आहे, मानवी शरीर. इसवी सन ७०० ते १००० दरम्यान संपूर्ण भारतभर तंत्रमार्गाचा प्रसार होऊ लागला होता. या पंथाची विचारधारा स्त्री व पुरुष देह एकत्र येण्याच्या क्रियेबद्दल असलेल्या गूढ आकर्षणातून निर्माण झाली होती. तंत्रमार्गी सिद्धांची साधना व त्यांचे तत्त्वज्ञान अतिशय गुप्त असे. त्यांचे कर्मकांड अतिशय रहस्यमय असे. ते मातृशक्तीचे/देवीचे उपासक असत. त्यांच्या साधनेत पंच 'म'कारांना अतिशय महत्त्व असे. हे पाच 'म'कार म्हणजे *मांस, मद्य, मत्स्य, मुद्रा, मैथुन.*

बौद्धधम्माच्या इतर पंथांप्रमाणेच, याही पंथाच्या मूलभूत तत्त्वांमध्ये संदिग्धता आहे. बहुतेक तांत्रिक ग्रंथांमधून लैंगिक क्रियांबद्दल अगदी उघडपणे लिहिलेले दिसून येते. *गुह्यसमाजतंत्र* या ग्रंथात तर सामूहिक संभोगांच्या विधींचे अगदी तपशीलवार वर्णन आलेले आहे. अर्थात, यातील अनेक 'धक्कादायक' विधींबद्दल 'ते केवळ प्रतिकात्मक आहेत' असे तंत्रमार्गाचे उपासक म्हणतात. (पंच मकारांच्या दुसऱ्या एका व्याख्येत *मंत्र, मुद्रा* व *मंडल* (वैश्विक शक्तींच्या प्रतीकात्मक आकृत्या) हे तीन 'म' येतात. तंत्रमार्गातील गुप्त साधनाविधी कसेही असोत, पण त्यात असलेले गुरूचे अनन्यसाधारण महत्त्व, ब्राह्मणी पद्धतीने केला जाणारा होम, मानवी अस्तित्वाच्या लैंगिक पैलूवर असलेला प्रचंड भर इत्यादींचा प्रभाव तंत्रमार्गातील कला व शिल्पांवर दिसून येतो. अभिजात बौद्धधम्मातील धार्मिक अभिव्यक्तीपासून ही नवीन तांत्रिक पद्धतीची अभिव्यक्ती अगदीच वेगळी होती (बापट १९९७ः ३१३-२७; वेमानः २१९-२४).

वज्रयान पंथाकडे समाजशास्त्रीय दृष्टीने पाहू गेल्यास, ब्राह्मणी 'हिंदू' धर्माचे प्राबल्य असतानाच्या काळातला बौद्धधम्म असे त्याचे वर्णन करता येते. इसवी सनाच्या पहिल्या सहस्रकाच्या उत्तरार्धात जाती व वर्णव्यवस्था अधिकाधिक घट्ट होत गेल्या. अनेक राज्ये निर्माण होत गेली. तोपर्यंत मुख्यत्वे कृषीवर अवलंबून असलेल्या समाजव्यवस्थेचे जगातील इतर संस्कृतींबरोबर व्यापारी संबंध हळूहळू दृढ होत गेले. या व्यापारावर मुस्लिम अरब व इतर जनसमूहांचा वरचष्मा होता (प्रकरण ५ पहा). आधीच्या मुक्त, फिरस्त्या, व्यापारउदिमाचा

प्रभाव असणाऱ्या समाजापेक्षा ही नवीन समाजव्यवस्था वेगळी होती. तंत्रमार्ग हा अतिशय प्राचीन आहे. प्राचीन काळातील कृषक समाजांमध्ये जमिनीच्या सुपीकतेशी निगडित असलेल्या विधींमध्ये या मार्गाचे मूळ आहे असे मानले जाते. त्यात मानवी शरीर हे विश्वाचे प्रतीक असे, तर स्त्री-पुरुषांचे मिलन म्हणजे पृथ्वी व आकाश (वर्षा) यांचे मिलन, ज्यातून बीज रुजते, असे मानले जाई. चट्टोपाध्यायांसारख्या मार्क्सविदीविचारवंताला त्यात पुरातन जडवाद दिसून येतो. मात्र, उत्पादन व समाजरचनेत एक प्रकारचा कुंठितपणा आला नसेल, तर मध्ययुगातही या संकल्पना टिकून राहण्याचे अजून कोणते कारण असावे? आणि त्या नुसत्या टिकल्याच नाहीत तर त्यांचा विकासही होत गेला. आणि, लिखित स्वरूपात आढळून येणाऱ्या मध्ययुगीन तंत्रमार्गी तत्त्वज्ञानात खरोखरच 'भौतिक' म्हणावे असे फारसे काही आढळूनही येत नाही. वज्रयान पंथ हा महायानपंथातील आदर्शवादातून पुढे आला, तर मध्ययुगीन हिंदू तंत्रमार्ग हा स्वतःच अतिशय टोकाचा आदर्शवादी होता व त्यावर वेदान्त विचारांचा पगडा होता (भट्टाचार्य १९९६: २०८-१०).

तंत्रमार्गातील कित्येक प्रथांकडे आपल्याला, जातिव्यवस्थेविरुद्ध किंवा शुद्ध-अशुद्धतेच्या पायावर केलेल्या समाजरचनेविरुद्ध केलेले बंड म्हणूनही बघता येते. या समाजरचनेत, अस्पृश्यांची जागा तळात तर अतिशय शुद्ध असे ब्राह्मण सर्वात वरती अशी उतरंड होती. तंत्रमार्गाने दिलेले धक्के, ब्राह्मणी धर्मव्यवस्थेत रुळलेल्यांकरता हितावहच ठरले असण्याची शक्यता आहे. तंत्रमार्गी साधक बव्हंशी कनिष्ठ जातींमधील असत, किंवा ते स्वतःला तसे म्हणवून घेत असत. सर्वत्र संचार करणाऱ्या अनेक सिद्धपुरुषांनी कनिष्ठ जातीतील स्त्रियांचा पत्नी म्हणून केलेला स्वीकारही हेच सांगतो (अर्थात, याबाबत लैंगिक शोषणाची शक्यताही गृहित धरावी लागतेच). थेरवादातील भिक्खूपद्धतीविरुद्ध केलेले बंड असेही तंत्रमार्गाबद्दल म्हणता येईल. शिवाय, तंत्रमार्गी भटक्या सिद्धांच्या परंपरेचे, सुरुवातीच्या काळातील धम्मात असलेल्या गृहत्याग करण्याच्या परंपरेशी साम्य दिसून येतेच.

लैंगिक अंगाने पाहू जाता, थेरवादात लैंगिकतेबद्दल असलेल्या अतिशय कर्मठ विचारांचे निवारण करण्याचा प्रयत्न म्हणजे तंत्रमार्ग, असे म्हणता येते.

सुरुवातीच्या काळात बौद्धधम्माने, विशेषकरून त्यातील अनेक जडवादी तत्त्वज्ञानांनी, विज्ञानात केलेल्या प्रगतीची जपणूक तंत्रमार्गी पंथांत बऱ्यापैकी झाली. महायान पंथाने तांत्रिकांच्याही आधी वैद्यकीय ज्ञानपरंपरा चांगल्या पद्धतीने जोपासत त्यात उत्तम प्रगती केली होती. राजे-महाराजे आपल्या जनतेकरिता वैद्यकीय शिबिरे भरवत असत, असे चिनी प्रवासी ह्युआन त्सांग लिहितो. चीनबरोबर वैद्यकीय ज्ञानाची देवाणघेवाण मुख्यत्वे महायानांमुळेच झाली. त्यातही, नागार्जुन हा आघाडीवर होता (देशपांडे २००१). तंत्र हे मूळात एक प्राचीन शास्त्र आहे, अल्केमीसारखी ज्ञानशाखा, आणि त्यात सांगितले गेलेले गुप्त विधी ही खरे तर रासायनिक सूत्रे आहेत, असेही एक मत प्रचलित आहे. तामिळनाडूमध्ये स्थानिक लोक ज्या पारंपरिक वैद्यकशास्त्राचा वापर करतात. त्याला 'सिद्ध वैद्यक' असेच नामाभिधान आहे, ही बाब उल्लेखनीय आहे. तथापि, तंत्रमार्ग ऐन भरात असताना त्याच्याद्वारे ज्या काही विज्ञानाधिष्ठित घडामोडी घडत होत्या, त्यांना संस्थात्मक पाठबळ मिळते तर संपूर्ण भारतात विज्ञानाची प्रगती झाली असती.

सैद्धान्तिक पातळीवरही जे काही बदल घडत होते, तेही अतिशय रोचक होते. महायान पंथाचा भर भक्तीवर होता. आता त्यात विश्वाच्या उत्पत्तीच्या संदर्भात शून्यतेचा सिद्धान्त मांडला गेला. दुसरीकडे, तंत्रमार्गाने वेगळेच वळण घेतले. त्यांनी शून्यता म्हणजेच मुक्ती असे म्हटले. निर्वाण आणि संसार, पवित्र आणि अपवित्र, पाप आणि निष्पाप हे एकच आहेत; केवळ मायेच्या प्रभावाने ते वेगळे भासतात. म्हणूनच, सातव्या शतकाच्या शेवटी लिहिल्या गेलेल्या एका ग्रंथात, लैंगिक क्रियांमुळे मुक्तीसाठी करावयाच्या साधनेला मदतच होते, असे म्हटले आहे; कारण, हे जग पवित्र, अनादि व निष्कलंक आहे याचे भान साधकाला येणे आवश्यक आहे (बाशम १९५८ः १९९).

बंगालमधील एक प्रसिद्ध सिद्ध, सरह, याचे एक गीत आहे. सर्व वस्तूंचे उत्पत्तिस्थान मन आहे, अगदी निर्वाण व संसार यांचे देखील, असे तो म्हणतो. 'प्रत्येक वस्तू बुद्धच आहे, त्याला कोणताही अपवाद नाही' (बाशम १९५८ः २००). तो शरीर, भावना-वासना, उपभोग यांची भलामण करतो आणि ध्यानधारणेवर टीका करतो.

माझ्या भ्रमंतीत मी अनेक मंदिरांना, तीर्थक्षेत्रांना भेट दिली, पण
माझ्या शरीराइतकं दुसरं आनंददायक स्थान मला आढळून आलेलं नाही...
खा, प्या, पंचेंद्रियांना तृप्त करा, परत परत मंडल भरा,
अशाच रीतीने तुम्हाला तो परलोक साधेल...
'दृष्टी स्थिर करा, विचारांना बांध घाला, श्वासावर नियंत्रण ठेवा.
असं आपले गुरू आपल्याला सांगतात.'
पण जेव्हा त्यांचा श्वास थांबतो,
आणि तो योगी मृत होतो, तेव्हा काय?
(दोहकोस १९५४: क्र. ४८, २४, ६६)

ध्यान व निश्चलता म्हणजेच मृत्यू, तर मग पुढे काय? पूर्वीच्या बौद्धांना ज्या संसाराकडे दुर्लक्ष करण्याची शिकवण दिली जात असे, त्याच संसाराशी पुन्हा एकदा स्वतःला जोडून घेण्याची ऊर्मी या शारीरभोग साजरे करण्याच्या तत्त्वज्ञानात नक्कीच दिसून येते.

बव्हंशी तंत्रमार्गी काव्य आणि गद्य साहित्य हे उच्च-नीच, मुक्ती-बद्धावस्था,'स्व'बुद्ध अशा परस्परविरोधी द्वैतांभोवतीच फिरताना दिसून येते (उदाहरणार्थ, हेस १९८६: १५८). याचा परिणाम नैतिकतेला अथवा बौद्धांनी निर्वाणसाधनेचा एक भाग म्हणून जो स्वतःवर अनुशासन लावण्याचा मार्ग अवलंबिला होता त्याला नाकारण्यात अगदी सहजी होऊ शकतो. अगदी टोकाला जाऊन का होईना पण एखाद्या शिष्याला खून करण्याची, खोटे बोलण्याची, चोरी करण्याची अथवा व्यभिचार करण्याची आज्ञा दिली गेली, तर अशा आज्ञेबद्दल तात्काळ 'स्पष्टीकरणे' देताच येतील आणि त्यांचे परिणामही नक्कीच होतील (तत्रैवः १४१). एखाद्या व्यक्तीला भानावर आणण्यापुरते धक्का बसण्यापुरते केलेले धक्कादायक वर्तन आणि आक्षेपार्ह वर्तनाचे प्रत्यक्ष समर्थन या दोहोंमध्ये एक खूप मोठा संदिग्ध अवकाश आहे.

पण इतके सगळे विवादास्पद घटक असूनही, वज्रयान पंथाने वासना, दुःख व पुनर्जन्माच्या फेऱ्याने लिडबिडलेल्या या जगापासून मुक्ती मिळविण्याकरता आवश्यक असलेली *प्रज्ञा* हेच आपले ध्येय मानले होते. हिंदू तंत्रमार्गात सगळा भर 'शक्ती'वर होता आणि विविध सिद्धी मिळविणे हे त्यांचे ध्येय होते. हिंदू

तंत्रमार्ग व वज्रयान पंथ यांच्यात हा एक महत्त्वाचा फरक होता. गूढ आणि पारंपरिक दृष्टीने 'अशुद्ध' मार्गांनी का असेना, पण वासनेचे समूळ उच्चाटन हेच मुख्य ध्येय होते. शिवाय, 'करुणे'वर अजूनही भर होताच, आणि हे या पंथाच्या 'बौद्ध'त्वाचेच लक्षण होते.

बौद्धधम्म म्हणजे काय?

कालपरत्वे धम्मात जे बदल घडत गेले त्याकडे एक दृष्टिक्षेप टाकता आपल्याला दिसून येते की, वज्रयान, महायान व थेरवाद या धम्माच्याच तीन पंथांमध्ये प्रचंड फरक तर आहेतच, पण त्यांच्याबद्दल विद्वानांच्यातही मोठ्या प्रमाणात मतमतांतरे आहेत. एका पंथाच्या अनुयायांनी दुसऱ्या पंथांची कधी सौम्य तर कधी कडक शब्दांत निर्भर्त्सना केल्याचेही दिसून येते. उदाहरणार्थ, महायान पंथाबद्दल असलेली दोन मते आपण बघू. ऱ्हीस डेव्हिड्सना महायान पंथ, त्यात बोधिसत्त्वांना दिलेले 'उद्धारकर्त्या'चे स्थान वगैरे गोष्टी, शेतात जसं तण माजतं आणि मूळ जमीनच दिसेनाशी होते तद्वत मूळ बौद्धधम्मात असलेल्या आत्मसंयम, साधना (याच गोष्टींमुळे पुढे धम्म लयाला गेला असेही त्यांना वाटते) वगैरेंवर पसरलेले तण आहे असे वाटले (विषयप्रवेश, *दिघ निकाय* II, १९४१ः १). याच्या नेमके उलट संघरक्षतासारख्या प्रशंसकाला महायान पंथाने मूळ बौद्धधम्माची बलस्थाने अधिकच ठळकपणे समोर आणली असे वाटते.

> महायान पंथाने धम्माला कंटाळवाण्या ऐहिक व ऐतिहासिक संदर्भांच्या जोखडातून मुक्त करून, त्याला एक दिव्य, अलौकिक झळाळी प्राप्त करून दिली; सर्वसामान्यांच्या भावनांना मोहित करेल असे रूप दिले; धम्मरूपी अमूल्य हिऱ्याला सोन्याच्या कोंदणात बसविले. बौद्धधम्म शाश्वत सत्य व नियमांचे अपत्य आहे, काही काळ त्याला जाडेभरडे कपडे घालावे लागले खरे; पण महायान पंथाने धम्माला त्याच्या योग्यतेला शोभतील अशी उंची वस्त्रे विणून दिली (संघरक्षता १९८७ः २०७).

विशेष म्हणजे, पहिले मत हे अगदी व्यावहारिक वाटते तर दुसरे अगदीच गूढ आणि आदर्शवादी आहे. पण अशी मतमतांतरे असणे हे अगदी सार्वकालिक

आहे, तशीच ती बुद्धाच्या अगदी सुरुवातीच्या काळातील अनुयायांमध्येही असणारच.

धम्माच्या विविध पंथांमध्ये (त्यांना *यान* असे म्हटले गेले आहे) प्रचंड मतभिन्नता होती, तितकीच मतभिन्नता या पंथांतर्गत असलेल्या विविध ग्रंथ आणि तत्त्ववेत्यांमध्येही होती. सिंहली वंशाचे अमेरिकन तत्त्वज्ञानी डेव्हिड कालुपहाना यांनी त्यांच्या नुकत्याच प्रकाशित झालेल्या ग्रंथात, पाली साहित्यावर लिहिल्या गेलेल्या टीकांपैकी सुरुवातीच्या काळातील टीकांच्या तुलनेत नंतरच्या काळात लिहिल्या गेलेल्या टीकांमध्ये जास्त आढळणाऱ्या 'संपूर्णवादा'चा उल्लेख केला आहे. (त्यांच्या मते या प्रकाराची सुरुवात मुख्यत्वे पाचव्या शतकातील बुद्धघोषापासून होते). त्याच वेळी, *वज्रछेदिका-प्रज्ञा-परमिता-सूत्रा*सारखे महायान पंथाच्या सुरुवातीच्या काळातील ग्रंथ आणि महान तत्त्वज्ञानी नागार्जुन हे खऱ्या अर्थाने 'मध्यममार्गी' बौद्धधम्माचे प्रतिनिधित्व करतात असे प्रतिपादनही ते करतात. थोडे वेगळ्या शब्दात सांगायचे झाले तर, मूळ धम्म आणि त्याचे अर्कवादी संपूर्णवादी अंगाने केलेले अर्थनिर्णयन यांच्यातील परस्परविरोध हा थेरवाद व महायान यांच्यातील मतभेदांशी थेटपणे साम्य दाखवत नाही, पण प्रत्येक परंपरेतील अंतर्गत मतभेदांशी मात्र जरूर दाखवतो. थेरवादी आणि महायानपंथी या दोहोंच्या दरम्यान असलेला कडवटपणा (कित्येक महायानपंथी थेरवादाला 'हीन' म्हणत आणि अनेक थेरवादी महायानपंथीयांना पाखंडी म्हणत) हा केवळ बुद्धाच्या 'आपापल्या मतांना चिकटून बसून टोकाला जाऊ नका' या आज्ञेकडे केलेल्या दुर्लक्षामुळे घडला, असे अनुमान कालुपहाना काढतात (कालुपहाना १९९४: २३७-३९). वज्रयान पंथाचा सखोल अभ्यास केला तर त्याच्या अनुयायांच्यातही आपसात असेच अनेक मतभेद असल्याचे दिसून येण्याची दाट शक्यता आहे.

सरतेशेवटी, 'या सर्व रूपांमध्ये 'बौद्धधम्मा'चे समान सूत्र तरी आहे का?' या प्रश्नाचे उत्तर आपल्याला मुख्यत्वे तीन प्रकारे देता येईल (पाहा: गॉम्ब्रिच १९९७: ६-७, १६३-६४). पहिले म्हणजे, जे स्वतःला बौद्ध म्हणवतात ते बौद्ध, मग ते कोणत्याही पंथाचे असोत आणि कोणत्याही परंपराबाह्य घटकाला त्यांची ही ओळख नाकारण्याचा अधिकार नाही. दुसरे असे, गॉम्ब्रिच म्हणतात

त्याप्रमाणे, *पटिच्च समुप्पादा*च्या आधारे बघता त्यांच्यात एक ऐतिहासिक दुवा आहे (मात्र याबाबत ठामपणे असे म्हणता येणार नाही)ः एकातूनच दुसऱ्याची निर्मिती झाली आहे. तिसरे म्हणजे की त्या सर्वांमध्ये काही सामायिक मूलभूत मूल्ये दिसून येतात. विशेषकरून करुणा किंवा नैतिकता आणि वासनांच्या गुलामगिरीतून मुक्तता करून घेण्याचे ध्येय अशा मूल्यांचा उल्लेख इथे करावा लागेल[४]. प्रस्तुत प्रकरणाचा शेवट गॉम्ब्रिच यांनी वज्रयानाबद्दल केलेल्या युक्तिवादाने करणे उचित ठरेलः

> तंत्रमार्गाने बौद्धधम्मावर प्रचंड आक्रमण केले, आणि वज्रयान परंपरेचा उगम झाला. तंत्रमार्गीयांनी स्वतःमध्ये देव–दानव वगैरे बघणे, अपवित्र किंवा अशुद्ध मानल्या जाणाऱ्या प्रकारांतून शक्ती मिळविण्याचे प्रयत्न वगैरेंमुळे बौद्ध तंत्रमार्ग हा विरोधाभासी बौद्धधम्म आहे असे म्हणता येईल. त्याने मूळ परंपरेला संपूर्णपणे उलटे करून ठेवले आहे. पण शेवटी बौद्ध नैतिकतेने त्यावर विजय मिळविलाचः त्याचे हेतू कधीच अनैतिक नसतात, तंत्रमार्गी कर्मकांडातील प्रतीकात्मक नाटके आणि तंत्रमार्गी साधकांच्या वैचारिक अवकाशातदेखील नेहमी वाईटावर चांगल्याचाच विजय होतो. हा सगळा प्रवास साधकाला ज्ञानाकडेच घेऊन जातो. थोडक्यात सांगायचे तर, वज्रयान पंथातील नैतिकतेमुळेच तो पंथ बौद्ध म्हणवून घेण्यास पात्र ठरतो (गॉम्ब्रिच १९९७ः १६३–६४).



[४] याला एक नकारात्मक छटाही आहे याचा इथे उल्लेख करणे आवश्यक आहे. ती अशीः कर्म आणि पुनर्जन्म या दोन संकल्पना पाली साहित्यात आणि नंतरच्या काळातील (ज्याचे वर्गीकरण महायान साहित्य असे केले जाते अशा) साहित्यात सातत्याने आढळून येतात. नागार्जुनाच्या नावावर जमा केल्या जाणाऱ्या *सुहृल्लेख* (मित्राला लिहिलेली पत्रे) नामक लोकप्रिय ग्रंथाचे उदाहरण याबाबतीत घेता येईल (*सुहृल्लेख* १९९६). कर्मपुनर्जन्म ही मूलभूत संकल्पना आहे किंवा कसे याबद्दलचा ऊहापोह शेवटी निष्कर्ष काढताना केला जाईल.

४

बौद्ध संस्कृती

ങ്ങൾ

विस्मृतीत गेलेला भूतकाळ

भारतीयांचे इतिहासभान कधीच फारसे सशक्त नव्हते. आज सत्तेवर असलेले सरकार संस्कृत भाषा किंवा वैदिक भूतकाळ वगैरेंशी संबंधित असलेल्या उपक्रमांना उत्तेजन देत आहे. हिंदुत्ववादी विचारवंतांच्या मते भारताचा इतिहास हा एक अखंड प्रवाह आहे, सिंधू संस्कृती आणि वैदिक संस्कृती या दोहोंपासून तो सुरू होतो व आजही अखंडपणे वाहत आहे. दुसऱ्या बाजूला या मताला विरोध करणारे म्हणतात की, भारतीय समाज सहिष्णू आहे; विविध संस्कृतींच्या मिलाफातून बनलेला आहे. भारताच्या या सहिष्णुतेचे मूळ या पुरातन संस्कृतींमध्येच आहे. भारताची 'राष्ट्रीय'ता ही प्रामुख्याने वसाहतकाळात घडली. दोन्ही पक्षांचे इतिहासभान प्रामुख्याने १९व्या शतकापासून आलेले दिसते.

भारतात प्राचीन काळापासून प्रबळ असणाऱ्या ब्राह्मणी संस्कृतीत इतिहासलेखनाकडे कायमच दुर्लक्ष होत आले आहे. मुख्यत्वे दंतकथांमधून किंवा आख्यायिकांमधून इतिहास पुढील पिढ्यांकडे जात राहिला, त्याला पुराणांची जोड दिली गेली. मूळात 'आर्य'नामक वंशाचे भानच मुळी १९व्या शतकातील पौर्वात्य समाजांच्या अभ्यासकांनी केलेल्या अभ्यासामुळे आले. हजारो वर्षांपासून वेद हे ज्ञानाचे प्रतीक म्हणूनच मानले गेले होते, पण सामान्य लोकांना वेदांबद्दल फारसे काही माहीत नव्हते. अशोकाचे साम्राज्य हे ब्रिटिश साम्राज्य अस्तित्वात यायच्या आधीचे सर्वात मोठे साम्राज्य होते. पण तेही विस्मृतीच्या गर्तेत गेले होते. ब्रिटिश भारतात आल्यानंतर त्यांनी भारतात जागोजागी सापडणाऱ्या स्तंभ

वा दगडांवरील शिलालेखांमधून उल्लेख असलेला 'देवानामपिय पियदसी' हाच श्रीलंकेतील बौद्ध इतिहासात आढळणारा 'अशोक' असल्याचे प्रतिपादन केले. इ. स. १९२० च्या दशकात मोहेनजोदारो आणि हडप्पा सापडेपर्यंत तर सिंधू संस्कृती कोणाला माहितही नव्हती. विंध्याचलाच्या दक्षिणेस असणारे सर्वात जुने साम्राज्य म्हणजे सातवाहन साम्राज्य. पण महाराष्ट्रात जेव्हा मराठ्यांचा उदय होत होता तेव्हा तर ते कोणाच्याही स्मृतीतदेखील शिल्लक उरले नव्हते आणि आजही कुणाला त्याचे फारसे कौतुक नाहीये. भारतीय पारंपरिक कालगणना शक ही आहे. ती इ. स. ७८ मध्ये सुरू झाली. पण आज शक कालगणना नेमकी कशी सुरू झाली याबद्दल सामान्य लोकांना काहीच माहीत नसते. ती बहुधा कुशाण राजा कनिष्क याने सुरू केली असावी याची गंधवार्ताही बहुतेकांना नसते.

भारतीय संस्कृती ही जगाच्या इतिहासातील एक महान संस्कृती आहेच, पण या संस्कृतीचे आकलन करण्याच्या मुद्द्यांवरून मात्र बरेच प्रश्न उपस्थित केले जात राहिले आहेत. ब्रिटिश कालखंडात आर्यन आणि हिंदू मिथके प्रसृत केली गेली. युरोपमध्ये प्राचीन, सरंजामशाही व आधुनिक असे कालखंड पाडले जातात. भारताच्या संदर्भात या कालखंडांना 'हिंदू', 'मुस्लिम' व 'ब्रिटिश' असे अर्थ दिले गेले. भारतीय इतिहासकारांनी ते नाकारले खरे, पण भूतकाळाकडे बघताना तो बव्हंशी 'हिंदू' होता असाच दृष्टिकोन त्यांचाही राहिलेला आहे. बौद्धधम्म गौण मानला गेला; किंबहुना, तो हिंदुधर्माचाच एक आविष्कार होता व अशोकाच्या काळानंतर तो प्रबळ झाला, असेच मानले जाते.

'हिंदू' भूतकाळाच्या समकालीन मांडणीत, जातिव्यवस्थेकडेही याच दृष्टिकोनातून बघितले जाते. वैदिक काळात जातिव्यवस्था नव्हती. परंतु, वैदिक काळातील टोळ्यांमध्ये असलेल्या ब्राह्मण, लढवय्ये (*राजन्य*) व सामान्यजन (विस) या सामाजिक रचनेमध्येच वर्णव्यवस्थेचा उगम दिसून येतो हेही खरेच. याच रचनेतून पुढे ब्राह्मण, क्षत्रिय व वैश्य हे वर्ण निर्माण झाले असे मानले जाते. याच समाजाने पुढे आपल्यात सामावून घेतलेल्या आदिवासी व इतर समाजांना वर्णव्यवस्थेत स्थान देण्याकरता शूद्र हा चौथा वर्ण निर्माण

केला गेला. या प्रकारची मांडणी आकार घेत असताना संघर्ष झाला किंवा वादविवाद झाले असे दिसून येत नाही, कारण जातिव्यवस्थेच्या समूहवादी पैलूंबद्दल भारतीय इतिहासकारांमध्ये बरीचशी सहमती आढळते.

प्रस्तुत प्रकरणात याच मुद्द्यांचा ऊहापोह केलेला आहे. भारतीय इतिहासाचा अखंड 'धागा' बनण्याच्या प्रक्रियेत ख्रिस्तपूर्व पहिल्या सहस्रकाच्या काळातील घडामोडींचा प्रभाव महत्त्वपूर्ण आहे, आणि त्यानंतरच्या सहस्रकातील संस्कृतीवर बौद्धधम्माचा प्रभाव होताः त्यामुळे प्राचीन भारत हा 'हिंदू भारत' नसून 'बौद्ध भारत' होता; असा युक्तिवाद आपण करणार आहोत. दुसरे असे की, जातिव्यवस्थेच्या ऐतिहासिकतेबद्दल बोलताना, *वर्णाश्रमधर्म* हाही साधारण याच काळात उगम पावला, मात्र तो ब्राह्मणी धर्माच्या विजयानंतर खऱ्या अर्थाने प्रबळ बनला, असेही आपण दाखवून देणार आहोत. सरतेशेवटी, बौद्धधम्माने संस्कृतीच्या कोणत्या पैलूंना उत्तेजन दिले याची चिकित्सा आपण करणार आहोत व त्यानंतर धर्म व आर्थिक विकास यांच्या परस्परसंबंधांची चर्चा करून या प्रकरणाचा शेवट आपण करू.

बौद्ध भारत

प्राचीन भारत 'हिंदू' होता की बौद्ध?

कला व स्थापत्यशास्त्र असे स्पष्टच सांगतात की एक सहस्रकाहूनही अधिक काळ तो बव्हंशी बौद्ध होता. अगदी सुरुवातीच्या काळातील धार्मिक स्थापत्य बौद्ध होते. विहार, स्तूप, चैत्य सभागृहे आणि मठ असलेल्या गुंफा, मूर्ती असे बरेच काही काळाच्या ओघात टिकून राहिले आहे. गुप्तकाळापर्यंत हिंदू मंदिरे दिसत नाहीत आणि त्या काळातही जी होती ती अगदी लहान होती. गुप्त राजवंश हा अभिजात हिंदू राजवंश मानला जातो, पण त्या काळातील महत्त्वाच्या स्थापत्यातही सांची येथील स्तूप आणि लेण्यांचाच समावेश होतो. त्यांचे निर्माण गुप्तपूर्व काळातच सुरू झाले होते, मात्र ते संपन्न झाले ते गुप्तकाळात. साहित्याच्या संदर्भातही असेच म्हणता येईल. उपनिषदे, *धर्मशास्त्रे*, अर्थशास्त्रासारखा ग्रंथ आणि तत्सम इतर साहित्य असे या काळातील ब्राह्मणी धर्मसाहित्य अर्थातच उपलब्ध आहे. *रामायण* व *महाभारता*सारख्या

महाकाव्यांचे अंतिम स्वरूपही ख्रिस्ताब्द पहिल्या शतकाच्या काळातच सिद्ध होत गेले. याच काळातील पाली साहित्य (हे मुख्यत्वे भारताबाहेरच टिकून राहिले); मात्र तुलनेने जास्त समृद्ध आहे. शिवाय, आरंभीच्या काळातील संस्कृत साहित्य हे प्रामुख्याने बौद्धच आहे (उदाहरणार्थ, अस्वघोष किंवा महायान पंथाचे सुरुवातीचे साहित्य); इतर साहित्यसुद्धा एक तर धार्मिक छटा नसलेले होते किंवा त्यावर बौद्धमताचा पगडा होता. तमिळ संगम काळ आणि सहाव्या शतकापर्यंत दिसून येणारे *काव्य* साहित्य, महाराष्ट्री प्राकृतातील *गाथासप्तशती* अशी अनेक उदाहरणे देता येतील.

राजकीयदृष्ट्या बघू जाता, भारतीय उपखंडात सर्वत्र बौद्धांचेच वर्चस्व असल्याचे दिसून येते. एखाद्या राजाची 'हिंदू' किंवा 'बौद्ध' अशी ओळख करून देणे नक्कीच अडचणीचे आहे. एका अशोकाचा अपवाद सोडता, बहुतेक राजे निर्विवादपणे बौद्ध नव्हते; आणि बहुतेकांनी सर्व धर्मांना आश्रय दिला होता. सर्व राजांचे सल्लागार व मंत्री ब्राह्मणच असत. मात्र बौद्ध साहित्यातूनच आपल्याला हेही दिसून येते की हे ब्राह्मण ब्राह्मणीधर्माचे (म्हणजेच वेद आणि *वर्णाश्रमधर्मा*चे) अनुयायी असतीलच असे नव्हते. शिवाय, ब्राह्मण असे संबोधिले जाणारे सगळेच जातीनेही ब्राह्मण असतीलच असेही नव्हते. हे सर्व लक्षात घेता, आपल्याला खालीलप्रमाणे धर्म-राजकीय आढावा घेता येतोः

आरंभीच्या गणसंघांना 'बौद्ध' अथवा 'हिंदू' असे विशेषण लावणे कठीण आहे, मात्र सर्वसाधारणपणे त्यांच्यावर समण (श्रमण) परंपरेचा प्रभाव होता. त्याकाळी नव्यानेच उदयाला येत असलेल्या राज्यांचे बौद्धधम्माशी घनिष्ठ संबंध होते. कोशल आणि मगधाचे आरंभीचे राज्यकर्ते, पसनेदी आणि बिंबिसार यांनाही बौद्धधम्माबद्दल आपुलकी होती. बिंबिसाराचा, वज्जियान गणसंघावर विजय मिळवणारा, पितृघातकी मुलगा अजातसत्तू (अजातशत्रू) यालाही बौद्धधम्माबद्दल कळवळा होता असे बौद्धांचे म्हणणे होते. मात्र इतर काही ऐतिहासिक साधनांमध्ये, त्याच्यावर अजून एका समण परंपरेचा म्होरक्या (आणि बौद्ध परंपरेतील एक प्रमुख 'खलनायक') देवदत्त, याचाही प्रभाव होता असे उल्लेख आढळतात. जगज्जेता अलेक्झांडर याच्या भारतावरील आक्रमणानंतर,

ज्याने मगधाच्या सुवर्णकाळाची सुरुवात केली त्या ख्रिस्तपूर्व ३२१ साली गादीवर आलेल्या चंद्रगुप्त मौर्याने नंतर जैन धर्माची दीक्षा घेतली व राज्यत्याग केला असे मानले जाते (के २००१ः ८३–८६). ब्राह्मणी साहित्यात मगधाचा उल्लेख 'जिथे वैदिक कर्मकांडानुसार बळीप्रथा आणि ब्राह्मणी परंपरा पाळल्या जात नाही तो *म्लेंच्छ* देश' असा उल्लेख केला जातो ही बाबही विशेष उल्लेखनीय आहे.

चंद्रगुप्ताचा नातू अशोक. त्याचा राज्यकाल ख्रिस्तपूर्व २७२ ते २३२ असा आहे. त्याने उभे केलेले साम्राज्य हे ब्रिटिशपूर्व भारतातील सर्वाधिक मोठे साम्राज्य होते. त्याच्या शिलालेखांवर त्याचा उल्लेख बौद्ध म्हणून केला गेला आहे. मात्र, रोमिला थापर व डी. डी. कोसंबी यांच्यासहित बहुतेक भारतीय इतिहासकारांच्या मते, अशोकाने ज्या 'धम्मा'चा प्रसार आपल्या राज्यात केला, त्यात 'बौद्ध' म्हणण्यासारखे काही नव्हते; खरे तर ती केवळ बौद्धमतात 'चक्कवती' (चक्रवर्ती) राजांसाठी सांगितलेली सदाचरणाची संहिता होती. त्याच्या शिलालेखांमधून नैतिक वर्तनाची आज्ञावली दिसून येते. राजदरबारात होणाऱ्या कोणत्याही प्रकारच्या मेजवान्यांमध्येही पशुबळी होता कामा नयेत असे उल्लेख त्यात विशेषत्वाने केलेले होते. त्याने मृत्युदंड रद्द केलेला नसला (मृत्युदंड तसा काही बौद्धमताशी विपरित नाही) तरी, नियमितपणे कैद्यांची तुरुंगातून सुटका केली जात असे. अशोकाने उभारलेले स्तंभ हे आरंभीच्या काळातील स्थापत्यशास्त्राचे अतिशय महत्त्वाचे अवशेष आहेत आणि अशोकस्तंभावरील लेखात तो स्वतःला बौद्धसम्राट मानत असे हे स्पष्टच दिसून येते (पहा थापर १९८२; स्मिथ १९९८; कोसंबी १९७५ः १९७–२०९).

अशोकानंतर मौर्य साम्राज्याला उतरती कळा लागली आणि शेवटी पुष्यमित्र शुंग नामक एका सरदाराच्या बंडाळीत ते विलयाला गेले. या बंडाळीला आंबेडकरांनी 'प्रतिक्रांती' असे संबोधिले आहे. पुष्यमित्राने वैदिक बलिप्रथेचे पुनरुज्जीवन करण्याचा प्रयत्न केला व त्याच्याच काळात *मनुस्मृती* लिहिली गेली असे आंबेडकरांचे म्हणणे आहे (आंबेडकर १९८७ः २६८–७०). बिहार व उत्तर प्रदेशाच्या पूर्व भागात पसरलेल्या गंगेच्या खोऱ्यात मौर्य साम्राज्याचा अस्त होत असताना, भारताच्या दक्षिण, पूर्व आणि पश्चिम भागात गरजेपेक्षा

अतिरिक्त उत्पादन करणारे, कृषिसंस्कृतीवर आधारलेले समाज उदयाला येत होते. बौद्धधम्माचे मूळ स्थान असलेल्या गंगेच्या खोऱ्यापासून दूर असलेल्या या प्रदेशात बौद्ध व जैन प्रभाव असलेली नवीन नवीन राज्ये उदयाला येत होती.

पूर्वेकडे, एके काळी अशोकाने ज्यांना जिंकले होते त्या कलिंग राज्यात, ख्रिस्तपूर्व पहिल्या शतकात, खारवेलसारखा महान जैन राजा दिग्विजयाकरता बाहेर पडत होता. त्याने कृषी व जलसिंचनाकरता अतिशय उत्तम यंत्रणा आपल्या राज्यात उभारल्या होत्या. इथून पुढे एक हजार वर्षे, ओडिशा व बंगालसहित संपूर्ण पूर्व भारत बौद्धधम्माच्या प्रभावाखाली होता. आग्नेय आशियासमवेत होणाऱ्या व्यापाराचेही मुख्य केंद्र इथेच होते.

अशोकाने त्याच्या साम्राज्याच्या दक्षिणेस असलेल्या पांड्य, सत्यपुत्त, चोल आणि केरलपुत्त या चार राज्यांचा उल्लेख केलेला आहे. यातील पांड्य, चोल, चेर ही जुनी तमीळ राज्ये होती. ख्रिस्तपूर्व पहिल्या सहस्रकाच्या शेवटच्या काही शतकात दक्षिणेकडे मागणीपेक्षा जास्त उत्पादन होऊ लागले आणि त्यामुळे राज्ये अस्तित्वात येऊ लागली, व्यापारउदीम सुरू झाला, तेव्हापासून ही राज्ये अस्तित्वात होती. बाशम यांनी ख्रिस्तपूर्व २० साली अथेन्स मध्ये पांड्यांचा राजदूत असल्याचे नमूद केले आहे (बाशम १९५९ः २२८). संगम काळात (म्हणजे साधारण इ. स. पहिले ते तिसरे शतक) महाकाव्ये लिहिली गेली. त्यांच्यावर बौद्ध, जैन व वैदिक ब्राह्मणी धर्माचा प्रभाव दिसून येतो. सर्वात जुन्या, ख्रिस्तपूर्व दुसऱ्या शतकातील, ब्राह्मी लिपीत लिहिल्या गेलेल्या तमीळ शिलालेखांमध्ये जैन आणि बौद्धांना दिलेल्या दानांचे उल्लेख आढळून येतात (शास्त्री १९९९ः ८०–८१). सदाचरणी, प्रसंगी स्वतःचाही बळी देण्यास मागे पुढे न बघणाऱ्या राजांची परंपरा थेट संगम काळापासून चालत आलेली दिसून येते. (बौद्ध *जातककथां*मधील अतिशय महत्त्वाची अशी शिबी राजाची कथा दक्षिणेतच उगम पावलेली असण्याची शक्यता आहे.) ‘ज्याच्या हवेतून चालणाऱ्या रथाला सोन्यामाणकांपासून बनलेली गूढ चाके आहेत’ (शास्त्री १९९९ः ११९) त्या ‘चक्कवत्ती’ राजाच्या प्रतिकावरही बौद्ध प्रभाव दिसून येतो. मनुसारख्या सनातनी स्मृतिकारांनी चोल आणि द्रविडांना ‘कनिष्ठ’, ‘मिश्र वर्णाचे’ असे संबोधिले आहे, यावरून ब्राह्मणी प्रभावाची मर्यादा दिसून येते.

संगम काळानंतर, नीळकंठशास्त्रींच्या शब्दात, 'एक प्रदीर्घ ऐतिहासिक रात्र' सुरू झाली. ही 'रात्र' इ. स. ४थ्या शतकापासून ते ६व्या शतकाच्या अंतापर्यंत टिकली. या काळात, कलभ्र नावाच्या शत्रू संस्कृतीमधील दुष्ट आणि सर्वव्यापी राजघराण्याचे शासन या भागात होते (शास्त्री १९९९ः १३०). मात्र हे 'तमोयुग' खरोखर तमोयुगच होते ते कुणासाठी? तर ज्यांनी हा सगळा इतिहास लिहिला त्या १९व्या व २०व्या शतकातील इतिहासकारांसाठी. (ब्रिटिश येईपर्यंत आधीच्या संपूर्ण इतिहासाबद्दल सामान्य जनता अनभिज्ञच होती.) त्या काळातील शासक हे अब्राह्मणी धर्मांचे पुरस्कर्ते होते व केवळ म्हणूनच ब्रिटिश काळातील 'राष्ट्रीय' वृत्तीच्या इतिहासकारांना तो काळ तमोयुग वाटला. मात्र याच काळात महान साहित्याची निर्मिती झाली, *काव्य* रचले गेले, *कुरल*सारखे उपदेशामृत पाजणारे काव्य रचले गेले. आणि एकतर या सगळ्यावर बौद्ध किंवा जैन तत्त्वज्ञानांचा प्रभाव तरी होता किंवा त्यांचा थेट प्रचारच त्यातून केला गेला. सातव्या शतकात पल्लव राजवटीत ब्राह्मणी धर्माच्या पुनरुज्जीवनानंतरच तामिळनाडूचे 'हिंदुकरण' झाले. कट्टर शैव आणि वैष्णव चळवळी, बौद्ध आणि जैनांना विरोध करणारा प्रखर प्रचार आणि आठव्या शतकातील वैदिक तत्त्वज्ञानी शंकराचार्य यांची प्रभावी मोहिम हे सर्व याच काळातले.

सत्यपुत्त घराणे अशोकाच्या राजघराण्याचीच महाराष्ट्रातील एखादी शाखा असावेत असे म्हणता येते. हे सत्यपुत्तच पुढे सातवाहन बनले आणि अशोकानंतरचे सर्वात बलाढ्य म्हणता येईल अशा साम्राज्यावर त्यांनी राज्य केले (कोसंबी १९७५ः २१३-१४). संस्कृत पुराणांमध्ये त्यांना 'आंध्र' असे म्हटले गेले असले तरी, त्यांचे मूळ पश्चिम महाराष्ट्रातच होते हे उघड आहे. त्यांचे उल्लेख असलेले शिलालेख ख्रिस्तपूर्व पहिल्या शतकापासून आढळून येतात.[१] नंतर भारताच्या वायव्येकडून, मध्य आशियामधून, आलेल्या

---

[१] खरे तर, त्या भागात बहुसंख्येने असलेल्या द्राविडी भाषिकांमधूनच नंतर तेलुगू आणि कन्नड साहित्याचा उदय झाला असावा; मराठी साहित्य या दोहोंच्या मिश्रणातून बनले असावे, आणि त्यावर पाली (प्राकृत) व संस्कृतचा प्रभाव पडला असावा.

शकांनी त्यांना पूर्वेकडे पिटाळून लावले. काही काळ शांत राहिल्यावर, दुसऱ्या शतकाच्या पूर्वार्धात गोतमीपुत सतकणी (गौतमीपुत्र शतकर्णी) याच्या नेतृत्वाखाली ते परत सत्तेवर आले. उत्कर्षाच्या चरमबिंदूवर असताना बहुतेक सगळा महाराष्ट्र, गुजरात, मध्य प्रदेश एवढ्या मोठ्या प्रदेशावर त्यांनी राज्य केले. त्यांचे आणि त्यांच्या नंतर आलेल्या शासकांचे शिलालेख ब्राह्मी लिपीत लिहिलेल्या प्राकृत भाषेत आहेत. शिलालेखांमध्ये असलेल्या दानपत्रांमधील मजकुरावरून, व्यक्तीच्या नावाच्या आधी आईचे नाव लावायची पद्धत शासक आणि सामान्य प्रजा दोन्हींच्या बाबतीत वापरली जात असल्याचे दिसून येते. यावरून, मातृसत्ताक अथवा आदिम परंपरांचा प्रभावही दिसून येतो. कोसंबींच्या मते, ही एक मूलनिवासी आदिम जमात होती, सदकनी हा शब्दही घोड्यासाठी असलेल्या ऑस्ट्रो-आशियाई शब्दावरून आलेला आहे. सर्वात पहिला महत्त्वाचा शिलालेख आणि सगळ्यात मोठी मूर्ती हे दोन्ही नयनिका नावाच्या एका राणीचे आहेत. उपलब्ध असलेली नाणी आणि शिलालेख बघता, ती स्वतःच राज्यकर्ती असण्याचीदेखील शक्यता आहे (मिराशी १९८१ः IIः ५-२०). नंतरच्या काळातील शिलालेखांमधूनही राण्यांना (एव्हाना राजमाता) असलेले महत्त्व दिसून येते. मातृसत्ताक कुटुंबव्यवस्था ही चांगलीच रूढ असण्याची शक्यता अतिशय दाट आहे. तसेच, इजिप्तमधील सुरुवातीच्या काळातील राजांप्रमाणे, इथल्याही राजांनी बहिणीशी लग्न करून सिंहासनावर दावा केला असण्याचीही शक्यता आहे.[२] नयनिकेच्या शिलालेखात वैदिक पद्धतीने बळी देण्याचे व ब्राह्मणांना दान देण्याचे उल्लेख आढळतात (हा बहुधा पुष्यमित्राचा काळ असावा), मात्र इतर सर्व शिलालेखांमध्ये बौद्धांनाच दान दिल्याचे दिसून येते. ही दाने म्हणजे एक तर गुंफा खोदण्याकरता देऊ केलेली मदत असे किंवा गावे इनाम दिलेली असत.

---

[२] जातकांमध्ये रामाची एक दंतकथा आहे. तीनुसार, सीता ही रामपंडित व लक्कण यांची बहीण आहे. नंतर ती त्यांची सहराज्ञीही बनते. (४६१, *जातक* खंड ४, १९८५ः ७९-८६).

पश्चिम घाटात सापडलेल्या गुंफा, शिलालेख व लेण्यांवरून सातवाहनकालीन समाजात व्यापारउदीम मोठ्या प्रमाणावर होत असावा असे दिसून येते. या गुंफा व्यापारी मार्गांच्या आजूबाजूने बांधलेल्या दिसून येतात. हा व्यापार थेट रोमबरोबर चालत असे. त्यांची अर्थव्यवस्था स्वतःच्या चलनावर आधारित होती. दानपत्रांवर दात्यांच्या सह्या असत आणि बरेचदा त्यांचे पुतळेही उभारले जात. हे दातेही अगदी उल्लेखनीय होते. परदेशी (ग्रीक) व्यक्ती, सावकार, श्रीमंत व्यापारी, अत्तर विक्रेता, सुतार, तांबट, लोहार, फुलांचे व्यापारी, गृहस्थ शेतकरी असे नानाविध प्रकार त्यांच्यात दिसून येतात. (या उलट, साधारण याच काळात उत्तरेकडे कुशाणांच्या देणग्यांवर उभ्या राहिलेल्या स्मारकांच्या दात्यांमध्ये बहुतकरून राजेरजवाड्यांचा किंवा इतर उच्चकुलीन व्यक्तींचा समावेश असलेला दिसतो). कित्येक दाने ही स्त्रियांनी दिलेली किंवा स्त्रियांचा सहभाग असलेली आहेत. त्यात भिक्खूणींचाही समावेश आहे (म्हणजे त्यांच्याकडे स्वतःची संपत्ती होती!). विविध प्रकारच्या कारागिरांचे संघ असत. हे संघही देणग्या देत, व्याज देऊन कर्जे घेत, राज्यकर्त्यांशी आर्थिक व्यवहार करत. या काळातील लेण्यांमधून (उत्तर काळातील अजंठा येथील चित्रांप्रमाणेच) आकर्षक, घाटदार स्त्रिया दिसतात, उंच व अतिमानवी बोधिसत्त्व दिसतात, राजदरबारांमधील नाजूक प्रसंग दिसतात; जेणेकरून तत्कालीन समाज शौकिन व विलासी असल्याचे सूचित होते. जातककथांमधील प्रसंगांमध्ये बुद्धाच्या वेळच्या कोशल आणि मगध भागातील घटना असल्या तरी, त्या कथा खरे तर याच समाजाचे चित्रण करतात, असे कोसंबी म्हणतात. त्याच सुमारास उत्तरेकडे पुनरुज्जीवित होत असलेल्या, *मनुस्मृतीत* वर्णिलेल्या, संकुचित ब्राह्मणी कर्मकांडाशी या समाजाची तुलनाही ते करतात (कोसंबी १९७५ः २६८–७१, २७७). प्रसिद्ध संस्कृत नाटक *मृच्छकटिक* सातवाहनांचे अधिपत्याखालील प्रदेशातच लिहिले गेले होते. या नाटकात एका अतिशय सुखवस्तू गणिकेच्या प्रेमात पडलेल्या ब्राह्मण गृहस्थाची कथा आहे. नाटकात शेतकऱ्यांनी केलेल्या उठावाचे आणि त्यामुळे झालेल्या राज्यपालटाचेही वर्णन आहे. महान बौद्ध तत्त्वज्ञानी व वैद्य नागार्जुन याचेही सातवाहन राजघराण्याशी घनिष्ठ संबंध होते. त्यामुळे, अधूनमधून एखाद्या राजाने 'वर्णसंकर' थांबवण्यासाठी केलेल्या

प्रयत्नांचे उल्लेख आढळून येत असले तरी, हा समाज बऱ्यापैकी पुरोगामी विचारांचा होता व त्याचे पुढारीपण बौद्धांकडेच होते.

त्याच सुमारास, उत्तरेकडे सातवाहनांच्या प्रतिस्पर्ध्यांवर मध्य आशियामधून एका मागून एक आक्रमणे होत होती. त्यातूनच (इ. स. पहिल्या ते तिसऱ्या शतकात) कुशाण साम्राज्यासारख्या नवीन आणि समृद्ध राजवटी पुढे आल्या. कुशाण साम्राज्य हे केवळ 'भारतीय' नव्हते, बहुतेक सगळा उत्तर भारत आणि मध्य आशियातील बराचसा भाग त्यांच्या अधिपत्याखाली होता. त्यांचा सर्वात प्रसिद्ध शासक कनिष्क हा बौद्धधम्माचा फार मोठा आश्रयदाता होता. आजही अस्तित्वात असलेली शक कालगणना बहुधा त्याच्याच राजवटीत सुरू झाली असावी (इ. स. ७८). त्या काळात मध्य आशियामार्गे चीनबरोबर फार मोठा व्यापार होत असे. मगध साम्राज्याच्या मूळ भूमीच्या पश्चिमेकडे अतिशय समृद्ध अशी नागरी संस्कृती नांदत होती आणि तिथे बौद्धधम्माचाच पगडा होता. बौद्धधम्मात होणारे बदलही कनिष्काच्याच राजवटीत घडून आले; ज्या धर्मसभेत महायान पंथाची बीजे रोवली गेली, ती कनिष्काच्याच पुढाकाराने भरवली गेली होती. इतिहासात नोंद असलेले सर्वात पहिले धम्मप्रसारक धर्मरक्ष आणि काश्यप मातंग त्याच्याच काळात, इ. स. ६५ मध्ये, तक्षशिलेहून सिंधू नदीच्या काठाकाठाने चीनला रवाना झाले होते. दुर्गम आणि पहाडी प्रदेशातून, जागोजागी विखुरलेल्या स्तुपांच्या साहाय्याने प्रवास करत, सरतेशेवटी हिमालयातील हिमनद्या चढून जाऊन ते आताच्या चीनमध्ये असलेल्या ताश्कुर्गान नामक गावी येऊन पोहोचले. याच मार्गाला आता 'काराकोरम मार्ग' असे म्हणतात. तो पाकव्याप्त काश्मिरमधून जातो. १९७०च्या दशकाच्या उत्तरार्धात अतिशय डोंगराळ आणि अत्यंत उंचावर असलेल्या या प्रदेशात चिनी व पाकिस्तानी अभियंत्यांनी पक्का महामार्ग बनवण्याचा प्रकल्प हाती घेतला तेव्हा त्याला जगातील आठवे आश्चर्य मानले गेले (के २००१: १११–१७). काश्यप मातंग या नावामुळे काश्मिर (फार आधीपासून काश्मिर हे बौद्धधम्माचे एक मुख्य केंद्र होतेच) आणि दंतकथेचा भाग बनून गेलेला नायक मातंग या दोहोंशीही त्या व्यक्तीचा संबंध लावता येतो.

इ. स. ३२० ते ५४७ या काळात नांदलेले गुप्त घराणे हे प्राचीन भारतातील प्रमुख राजवंशांपैकी, अगदी मौर्यांच्या बरोबरीचे, मानले जाते (के २००१: xxii - xxiii, १२९–५४). कोसंबी मात्र गुप्तकाळाला प्राचीन भारतातील एक मुख्य व अभिजात काळ मानणाऱ्यांची खिल्ली उडवतात. ब्राह्मण परंपरांमध्येही त्यांचे फारसे उल्लेख दिसून येत नाहीत याकडे ते लक्ष वेधतात. किंबहुना, ब्रिटिशांनी चालविलेल्या भारतीय इतिहासाच्या विडंबनाला उत्तर देण्याकरता प्राचीन भारतातील निर्विवादपणे महान 'हिंदू' कालखंडाची निर्मिती करण्याची गरज राष्ट्रीय इतिहासकारांना भासली व म्हणूनच त्यांनी गुप्तकाळाची भलामण केली. 'गुप्तांनी राष्ट्रीय भावना चेतविली असे म्हणण्यापेक्षा, राष्ट्रीय भावनेनेच गुप्तांचे पुनरुज्जीवन केले' (कोसंबी १९७५: ३१३). ते ब्राह्मणी धर्माचे (त्यात बळीप्रथेचाही अंतर्भाव होता) पुरस्कर्ते असले, तरी खुद्द ब्राह्मणी ग्रंथांमध्ये त्यांचे स्थान कनिष्ठच होते. त्यांच्या पहिल्या सम्राटाला लिच्छवी राजकन्येशी विवाह केल्याचा अभिमान असला तरी, लिच्छवी हे शूद्रांपेक्षाही खालचे आहेत असेच ब्राह्मण मानत असत; शिवाय, लिच्छवी हे बौद्धधम्माचेही आश्रयदाते होते. स्थापत्याच्या दृष्टीने, तत्कालीन कोणत्याही हिंदू मंदिरापेक्षा जास्त महत्त्वाचे असलेला सांची येथील स्तूप व लेणी हे गुप्तकाळातीलच आहेत. त्यांच्या राजवटीत बौद्धधम्म खूपच मजबूत होता हे उघडच आहे. चिनी प्रवाशांच्या लेखनातून दिसून येते की, हर्षासारख्या इसवीसनाच्या सातव्या शतकाच्या उत्तरार्धातील राज्यकर्त्याला, (त्याने बुद्ध आणि शिव या दोहोंच्या नावाने नाणी पाडलेली असली तरी), आपण बौद्ध म्हणू शकतो.

या सर्व अभ्यासातून, भारतीय इतिहासातील हा अभिजाततेचा काळ जितका हिंदू होता तितकाच बौद्धही होता असा निष्कर्ष आपण काढू शकतो. ब्रिटिशांनी 'हिंदू भारत, मुस्लिम भारत, ब्रिटिश भारत' या वर्गीकरणाचा 'प्राचीन, सरंजामशाही, आधुनिक' असा लावलेला संबंध पुढे चालविताना भारतीय इतिहासकारांनीही 'प्राचीन भारत' हा मुख्यत्वे 'हिंदू' होता हेच गृहितक मानले आहे. ते नाकारावेच लागेल. त्याचप्रमाणे, हिंदू धर्म हा भारतातील (आणि कदाचित संपूर्ण जगातीलच) सर्वात जुना धर्म आहे, त्याला ५००० वर्षांचा इतिहास आहे, तो वैदिक काळात उदयाला आला आणि त्याची जडणघडण अव्याहतपणे, अगदी सद्यकाळापर्यंत, चालू आहे; अशा सगळ्याच संकल्पना

चुकीच्या ठरतात. तद्वतच, बौद्ध अथवा जैन ही दोन्ही तत्त्वज्ञाने ही या अव्याहत चालू असलेल्या हिंदू (ब्राह्मणी) धर्मावर दिलेल्या प्रतिक्रिया आहेत, असे मानणाऱ्या चौकटीलाही मोडीत काढावे लागेल. (याच चौकटीच्या प्रभावाखाली रोमिला थापरसारख्या संवेदनशील इतिहासकारदेखील, स्वतःला थेट वेदांशी जोडू पाहणाऱ्या या परंपरेला 'सनातनी' आणि इतर धर्मांना 'सुधारकी' म्हणतात.) प्राचीन भारत हा बौद्ध होता. इसवी सनाच्या पहिल्या सहस्रकाच्या शेवटी भागवत धर्माचा (वैष्णव) पुरस्कार झाला आणि शैवांना (ज्यांना बराच काळ 'पशुपती' असेही संबोधले जात असे) सामावून घेतले गेले, तेव्हाच 'हिंदू' धर्माचा उगम झाला. ब्राह्मणी परंपरेला ज्याप्रकारचा समाज अभिप्रेत होता व तो प्रत्यक्षात आणायचा होता, त्याचा जाहिरनामा मनुस्मृती व अर्थशास्त्रासारख्या धर्मशास्त्रांमध्ये दिसते[३]. मात्र, भारतीय समाजाला दिशा देणारी विचारधारा ही ब्राह्मणी परंपरा नव्हती. बुद्धानंतर, जवळजवळ हजार वर्षांपर्यंत ते काम त्याच्या धम्माने केले. या संपूर्ण काळात, ब्राह्मणी विचारधारा वर्णाश्रमधर्माच्या अंगाने विकसित होत होती आणि धम्माचा तिच्याशी सातत्याने संघर्ष सुरू होता. धम्माच्या माध्यमातून स्थापत्य व इतर कलांचा उदय झाला व त्यांची सातत्याने भरभराट झाली. धम्माने व्यापार उदिम करणाऱ्या समाजाच्या व्यक्तिकेंद्रित मानसिकतेला समाजातील इतर घटकांचा विचार करण्याची सवय लावली, जीवनात शिस्त पाळायला शिकविले, व त्यायोगे एका प्रवाही, आर्थिकदृष्ट्या विकसित होणाऱ्या व खुल्या समाजाची रचना केली.

जात व इतिहास

हे सर्व ठीक... पण जातिव्यवस्थेचे काय? प्रसिद्ध समाजशास्त्रज्ञ जी. अलोयसियस म्हणतात त्याप्रमाणे, या प्रश्नाचा आपल्याला कोणतीही विशिष्ट भूमिका न घेता आणि त्या व्यवस्थेच्या ऐतिहासिक व भौगोलिक संदर्भांचा आधार घेता विचार करावा लागेलः

---

[३] या समर्पक शब्दप्रयोगाचे श्रेय धनाजी गुरव यांचे आहे (वैयक्तिक पत्रव्यवहार, १८ ऑगस्ट २००१).

> वर्णजात ही एकाच प्रकारच्या पर्यावरणीय क्षेत्रातील (पक्षीः भारतीय उपखंडातील नद्यांची खोरी) एक समाजव्यवस्था आहे हे आपण सर्वप्रथम लक्षात घेतले पाहिजे. दुसरे असे की, या खोऱ्यांपैकी प्रमुख असलेल्या गंगेच्या खोऱ्यातही समाजव्यवस्था केवळ विविध राज्ये व गणसंघ यांमध्ये दुभंगलेलीच नव्हती, तर या दोन्ही बाजू एकमेकांचा द्वेष करत होत्या. त्यामुळे, जाति-वर्ण यांचा उगमच मुळी अतिशय तणावग्रस्त परिस्थितीत झाला आहे व तिच्या स्वतःच्या ऱ्हासाची बीजेही तिच्यात अंगभूतच होती, असे म्हणता येते. समाजाची पुढील वाटचाल एकतर जातिव्यवस्थेच्या अंगाने तरी किंवा तिला नाकारतच होणे क्रमप्राप्त होते. तिसरे म्हणजे, राजसत्तेखालील राज्यांच्या तुलनेत गणसंघ हे अधिक सहिष्णू व विविध सामाजिक स्तरांच्या आपसातील अभिसरणाच्या बाबतीत अधिक लवचिक होते. राजसत्तांच्या दबावाखाली गणसंघांचा विलय होण्याची प्रक्रिया ही नैसर्गिक नसून, ती एका ऐतिहासिक संघर्षाचे फलित होती. भल्या मोठ्या संघर्षानंतर एका समाजव्यवस्थेने दुसऱ्या एका समाजव्यवस्थेला नेस्तनाबूत करण्याचाच तो एक प्रकार होता.... चौथे असे की, कर्मकांडाद्वारे मान्यता प्राप्त झालेली वर्णव्यवस्था केवळ एक प्रतीक बनली होती. तिचे वास्तव स्वरूप मात्र राजसत्तेवरच अवलंबून होते (अलॉयसियस १९९९: १५७-५८).

या सर्वांवरून, जातिव्यवस्था ही अनादि काळापासून भारतीय समाजाचे व्यवच्छेदक लक्षण तर नव्हतीच, पण ती अपरिहार्य अथवा अत्यावश्यकही नव्हती, असे अनुमान काढता येते. ती इतिहासाचा एक भाग आहे, इतिहासाच्या कक्षेबाहेर नाही. पण ही व्यवस्था कशी आणि का विकसित होत गेली? ती प्रक्रिया नेमकी कशी होती?

जातिव्यवस्थेचा उगम कसा झाला असावा, तिचे वर्चस्व कसे वाढत गेले असावे वगैरे मुद्द्यांबद्दल अनेक वेगवेगळे सिद्धान्त मांडले गेले आहेत. त्या प्रत्येक सिद्धान्तातून आपण काही तरी नक्कीच स्वीकारू शकतो, पण कोणताही सिद्धान्त संपूर्णपणे स्वीकारणे मात्र शक्य नाही. 'आर्थिक' अंगाने केलेली उकल बहुधा सर्वात जास्त महत्त्वाची ठरावी. अगदी सोपे करून सांगायचे तर, या सिद्धान्तात जात ही 'श्रमविभागणी'चे एक साधन होती असे मानले जाते. वर्ण हे 'बंदिस्त जातीं'चाच एक प्रकार होते. मात्र, अनेकविध उपजाती

आणि एकाच प्रकारचे काम करणाऱ्या एकाहून अनेक जाती हे वास्तव बघता, हा सिद्धान्त संपूर्णतः ग्राह्य धरता येत नाही. आंबेडकरांनी अनेकदा उल्लेख केल्याप्रमाणे, 'जात ही श्रमविभागणी नसून श्रमिकांची विभागणी आहे.'

अर्थकारणाच्या अंगानेच पण अजून थोडी नीट मांडणी करू जाता, कृषिप्रधान समाज व अतिरिक्त उत्पादन या दोन गोष्टी जेव्हा अस्तित्वात येत होत्या, त्याच सुमारास जातिव्यवस्थाही उदयाला आली असे दिसते. या नवीन सामाजिक बदलांमुळे, आत्तापर्यंत शिकार करून, कंदमुळे गोळा करून जगणाऱ्या किंवा अगदी प्राथमिक पद्धतीची शेती करणाऱ्या मानवसमूहाचे रूपांतर एका जटिल व सामाजिक विषमता असणाऱ्या कृषिप्रधान समूहांमध्ये झाले (रॉबर्ट रेडफिल्ड या मानववंशशास्त्रज्ञाच्या शब्दात सांगायचे झाले तर, 'जात ही संस्कृतीमध्ये सामावून घेण्याकरता नवीन रूप देण्यात आलेली एक टोळी व्यवस्था आहे'). ही प्रक्रिया घडत असताना, मूलतः स्वतंत्र असणारे पण एकमेकांत बेटीव्यवहार असणारे समूह एकत्र येऊन त्यांची एक जात बनली. या जातींमध्ये अंतर्गत वंशरेखा आणि कुळ यांच्यात सातत्य राहिले, पण त्यांनी वेगवेगळा पेशा पत्करला व त्यानुसार त्यांची ओळख बदलत गेली. या जातींची एक उतरंड बनत गेली, व प्रत्येक जातीचा दर्जा (अर्थात, या दर्जांवरून वाद होतच राहिले) ठरत गेला. या उतरंडीच्या शीर्षस्थानी पुरोहित (ब्राह्मण) व राज्यकर्ते (क्षत्रिय) हे उत्पादनाशी थेट संबंधित नसलेले वर्ग होते, व उत्पादनाचे मुख्य साधन असलेली जी जमीन, तिच्यावर मात्र त्यांचेच नियंत्रण होते. हा सिद्धान्त सर्वात प्रभावीपणे मांडणाऱ्या कोसंबींच्या मते, ब्राह्मणांकडे ऋतूंच्या ज्ञानासारखे तांत्रिक कसब होते जे शेतीला आवश्यक होते, त्यांच्याकडे बौद्धिक क्षमताही होत्या, आणि याच कारणांमुळे त्यांचे प्रस्थ वाढत गेले आणि ते शक्तिमान होत गेले. कोसंबींच्या मते कृषिप्रधान संस्कृतीचा प्रसार करण्यात ब्राह्मणच आघाडीवर होते (कोसंबी १९७५: २६-५०).

गरजेपेक्षा अधिक उत्पादन करणाऱ्या अर्थव्यवस्थेत, श्रमाचे संघटन करणारी, सामाजिक उतरंड आणि राज्य यांच्याशी समाजाचे संबंध कसे असावेत याची चौकट आखणारी व्यवस्था असे जातिव्यवस्थेचे वर्णन करता येईलच. पण या प्रकारची चौकट किंवा व्यवस्था केवळ दक्षिण आशियातच जन्माला का यावी, जगात इतरत्र कुठेही ती का दिसत नाही, या प्रश्नाचे

उत्तर मात्र या सुधारित आर्थिक सिद्धान्तात मिळत नाही. मॉर्टन क्लास या मानववंशशास्त्रज्ञाच्या मांडणीनुसार, आदिम काळापासून भारतात नांदणाऱ्या आदिवासी समाजांच्या काही वैशिष्ट्यांमध्ये याचे कारण दडलेले आहे. या समाजांमधील विविध कुळे मूलतः समानतेच्या पायावर एकमेकांशी संबंध राखून असत. त्यामुळे, गरजेपेक्षा अधिक उत्पन्न मिळू लागल्यानंतर अपरिहार्य बनलेल्या सामाजिक उतरंडीला सामोरे जाताना, कोण उच्च आणि कोण नीच याचा निर्णय करणे शक्यच नव्हते. त्यामुळे, एकाच समाजातील सर्व कुळे एकत्र येऊन त्यांची जात बनली, आणि या जातीत अंतर्गत समानता होती पण स्वतःला उतरंडीत सामावून घेताना त्यांनी उतरंडीतील कोणत्या ना कोणत्या पायरीवर स्वतःला सामावून घेतले (क्लास १९८०: १३५–५९). या मांडणीनुसार, जातिव्यवस्थेचा उगम सिंधू संस्कृतीतच झाला होता की इसवी सन पूर्व पहिल्या सहस्रकात याचा उलगडा होत नाही. एका परीने, ही मांडणी केवळ आपल्याला इतिहासात अजून थोडे मागे घेऊन जाण्याशिवाय फारसे काही करत नाही, किंबहुना, ती 'असे आदिवासी समाज केवळ भारतातच का होते?' हा नवीनच प्रश्न आपल्यासमोर उभा करते. शिवाय, ही मांडणी सर्व जातींना लागू पडताना दिसत नाही. उदाहरणार्थ, महाराष्ट्रातील कुणबी–मराठा समाज. या जातीत अंतर्गत उतरंड ही आहे. मात्र, क्लासच्या सिद्धान्ताकडे आपण केवळ अनेक शक्यतांपैकी एक याच मर्यादित अर्थाने बघितले तर ते अधिक श्रेयस्कर ठरते, व 'कोणत्या घटकांमुळे (त्यात राजकीय आणि वैचारिक असे दोन्ही घटक येतात) जातिव्यवस्थेला बळकटी आली असावी?' या प्रश्नाकडे वळता येते.

खुद्द भारतात मात्र 'वांशिक सिद्धान्त' हा सर्वात जास्त लोकप्रिय आहे. हा सिद्धान्त भारताला लागू केला तर त्याला 'आर्यन सिद्धान्त' असेही म्हटले जाते. हा सिद्धान्त सर्वप्रथम युरोपियन विद्वानांनी मांडला. त्यांनी संस्कृतोद्भव भाषा व युरोपियन भाषा यांच्यात असलेल्या साम्याची दखल घेत, भारतातील उच्चवर्णीय हे इंडोयुरोपियन वंशाचे आहेत व इतर, नीचवर्णीय, भारतातील मूलनिवासी असून त्यांना या बाहेरून आलेल्या उच्चवर्णीयांनी जिंकून दास बनवून घेतले, असा सिद्धान्त मांडला. त्यामुळे, या विद्वानांच्या मते, जातिव्यवस्था म्हणजे जेत्यांनी पराभूतांना कायमस्वरूपी दास बनवून ठेवण्याचा, स्वतःची वंशशुद्धी

टिकविण्याचा, कनिष्ठ प्रतीच्या समाजाबरोबर लैंगिक सरमिसळीसारखे भयानक प्रकार रोखण्याचा एक मार्ग होता. आर्यांना कुरापतखोर असेच विशेषण लावले गेले. ब्राह्मण, क्षत्रिय व वैश्य हे तीन उच्च वर्ण वैदिक जनांच्या पुरोहित, शासक आणि सामान्यजन यांच्यामधून उत्पन्न झाले, तर शूद्र आणि इतर जाती पराभूत झालेल्या स्थानिक समाजांमधून निर्माण झाल्या. कातडीच्या रंगामधील भेद या सर्व वर्णांमधील फरक दाखवत होता. असंख्य जमाती आणि स्थानिक समुदाय, जे नंतर जातींमध्ये रूपांतरित झाले, त्यांची योग्य ती संगती लावणे आणि एका सर्वव्यापी चौकटीत त्यांची जागा निश्चित करणे, या दोन महत्त्वाच्या गोष्टी वर्णसंकल्पनेमुळे शक्य झाल्या.

वांशिक मुद्द्यांवर आधारित असलेला हा सिद्धान्त सुरुवातीच्या दलित आणि अब्राह्मणी चळवळींमध्ये बराच लोकप्रिय झाला. परंतु, या सिद्धान्तातही अनेक त्रुटी आहेत. आर्थिक सिद्धान्तावर घेतले गेलेले आक्षेप याही सिद्धान्ताला लागू पडतातः श्रमविभागणी जशी जगात सर्वत्रच झाली, तशी जेता वंश आणि पराभूत वंश ही परिस्थितीसुद्धा जगात अनेक ठिकाणी घडत आलेली आहे, पण कुठेही जातिव्यवस्थेचा उदय झालेला दिसून येत नाही. आणि जिथे जिथे या अशा घटना घडल्या त्या सर्व ठिकाणी वांशिक श्रेष्ठत्व, वैवाहिक संबंधांवर असलेले निर्बंध (पराभूत समाज निकृष्ट समजले जात) इत्यादी प्रकारही दिसून येतात आणि हे निर्बंध सर्वच ठिकाणी मोडून पडलेले दिसतात. भारतातही असे निर्बंध मोडून पडले. इसवी सनपूर्व पहिल्या सहस्रकापर्यंत अनेकविध गटांमध्ये भरपूर सरमिसळ झालेली दिसून येते. त्या सुमारास ज्या चांडाळ व तत्सम गटांना 'अस्पृश्य' किंवा अशुद्ध मानले जात असे, त्यांच्याबद्दल इतर अनेक विशेषणे वापरली जात असली तरी, 'काळ्या कातडीचे' असा शब्दप्रयोग क्वचितच वापरला जाताना दिसतो. बौद्ध जन 'आर्य' हा शब्द केवळ 'उच्च किंवा कुलीन' याच अर्थी वापरत, आणि ते एकप्रकारे सामाजिक वास्तवाचेच प्रतिबिंब होते. परंतु, ब्राह्मण मात्र 'जन्मा'लाच निर्णायक मानत व कनिष्ठ कुळात जन्मलेले अथवा जन्माच्या बाबतीत संदिग्धता असलेले कितीतरी लोक ब्राह्मण कुळांमध्ये सामावले गेले असावेत या वस्तुस्थितीकडे काणाडोळा करत.

लुई ड्युमाँ या फ्रेंच समाजशास्त्रज्ञाने मांडलेला सिद्धान्त हा सर्वात जास्त मान्यताप्राप्त सिद्धान्तांपैकी एक. जात ही एक धार्मिक-वैचारिक घटना आहे व तिचा संबंध शुद्ध-अशुद्धतेच्या संकल्पनेशी आहे, असे तो म्हणतो. ब्राह्मण सर्वात जास्त शुद्ध आणि अस्पृश्य हे सर्वात जास्त अशुद्ध, अशी मांडणी तो करतो (ड्युमाँ १९९८ः ३३-४९). ड्युमाँचा दृष्टिकोन हा अतिआदर्शवादी आहे अशी टीका नेहमी होते. पण अस्पृश्यांमधील सर्वात मोठे विद्वान, डॉ. आंबेडकर मात्र स्वतः त्याच्याशी सहमत होताना दिसतातः जातीचा धार्मिक अंगाशी घट्ट संबंध आहे व ती 'हिंदू' धर्माचेच फलित आहे. जातिव्यवस्था ब्राह्मणांनीच तयार केली असे त्यांचे मत होते. १९१६ साली जातिव्यवस्थेवर लिहिलेल्या एका निबंधात, आधी ब्राह्मणांनीच स्वतःचा एक वर्ण बनविला, त्यानंतर ते इतर वर्ण बनवित गेले आणि सरतेशेवटी वर्णव्यवस्थेला सामाजिक वास्तवाचा भाग बनविण्यात ते यशस्वी झाले, असे प्रतिपादन ते करतात (आंबेडकर १९७९ः १५). अर्थात, त्या वेळी नवीनच उदयाला येत असलेल्या कृषिसंस्कृतीला या जातींवर आधारित केलेल्या मांडणीचा अगदी चांगला उपयोग होत होता हे खरेच, शिवाय ब्राह्मणांनी राज्यकर्त्यांशी जमवून घेऊन ही व्यवस्था समाजावर लादली. पण तरीही, विचारधारा, धर्म वगैरे पायांवरच जातिव्यवस्था उभी राहिली हेही तितकेच खरे.

या सगळ्या कोड्यामधील काही रिकाम्या जागा भरायचे काम आंबेडकरांच्या प्रतिपादनामुळे शक्य झाले. ही सगळी प्रक्रिया साधारण कधी घडली असावी याचा अंदाज आंबेडकरांच्या मांडणीमुळे घेता येतो. जात ही कृषिसंस्कृतीच्या उदयाबरोबरच जन्माला आली नाही, किंबहुना एक फार मोठा काळ असा होता जेव्हा बऱ्याच भागांमध्ये शेती बऱ्यापैकी प्रगत झाली होती, पण तिथे जातिव्यवस्थेवर फारसा भर नव्हता[४]. तद्वतच, जातिव्यवस्था

---

[४] म्हणजे, जुन्या काळातील सिंधू संस्कृती, *गणसंघ*, बहुधा खूप पूर्वीच्या काळात सातवाहनांच्या अधिपत्याखालील पश्चिम भारतातील व्यवस्था, इसवी सनाच्या सहाव्या-सातव्या शतकापर्यंतचा तामिळनाडू व इतर दक्षिण भारतीय प्रदेश.

आर्यांच्या 'विजया'बरोबरही आली नाही. वैदिक समाजव्यवस्थेशीही तिचे थेट नाते नाही; मात्र, ज्या ब्राह्मणवर्गाने ही व्यवस्था उचलून धरली व तिचा प्रसार केला, त्यांनीच तो तसा थेट संबंध जोडला व वेदांना पवित्र धर्मशास्त्राचे स्थान बहाल केले. ड्युमाँ स्वतः मनुच्या काळाला निर्णायक मानतो. या प्रक्रियेची मुळे तो ख्रिस्तपूर्व आठव्या शतकापर्यंत नेतो (ड्युमाँ १९९८ः ३७, ५२–५३). पण हा निर्देश जातिव्यवस्थेच्या ब्राह्मणी मांडणीच्या सुरुवातीच्या काळापुरताच मर्यादित राहतो. अलॉयसियसच्या दृष्टिकोनातून पाहिले (जसे आपल्याला बघावे लागेल) तर, ख्रिस्तपूर्व पहिल्या सहस्रकाचा काळ हा संघर्षाचाच काळ होता व याच काळात ब्राह्मणांनी जातिव्यवस्था अधिकाधिक विशद करत नेली. तरीसुद्धा, याही काळात जातिव्यवस्था ही एक समाजव्यवस्थेचे रूप घेऊन अजूनही वास्तवात उतरलेली नव्हती.

उत्तरकाळातील एका दीर्घ जातककथेत या संघर्षाचे एक रोचक उदाहरण आपल्याला बघावयास मिळते. या कथेत नागवंशाचा उल्लेख आहे. हा नागवंश म्हणजे वर्गाधारित समाज आणि राजकीय व्यवस्थेकडे वाटचाल करत असलेला एखादा आदिम जनसमूह असावा. कथेमध्ये, या नागवंशात 'जातिव्यवस्था स्वीकारावी की नाही' या मुद्द्यावरून दुही माजलेली असते. बनारसच्या राजाला (ज्याची स्वतःची आई नागवंशीय असते), आपली मुलगी एका नागवंशी राजाला विवाहात देणे भाग पडलेले असते. या मुलीला त्या नागवंशीय राजापासून चार पुत्र होतात, त्यातला एक बोधिसत्त्व असतो. एक दुष्ट ब्राह्मण या बोधिसत्त्वाला कैद करतो व त्याचा छळ करतो. यथावकाश तो त्याला सोडून देतो. सुटका झाल्यावर, बोधिसत्त्व त्याच्या भावांपैकी एकाशी संवाद करत असताना, तो भाऊ नागराज्यातील ब्राह्मणी विचारधारेची स्तुती करतो. वैदिक जीवनपद्धतीची भलामण करताना तो म्हणतोः

वेद व बलिप्रथांसारख्या उच्च आणि प्रतिष्ठेच्या गोष्टींवर,
(त्यांची काहीही लायकी असली तरी)
ब्राह्मणांचाच अधिकार आहे...
'त्या'ने ब्राह्मणांची निर्मिती केली अध्ययनाकरता;
शासन करण्यासाठी 'त्या'ने खत्तियांची निर्मिती केली;
जमिनीची मशागत करायला वेस्स;

आणि या सर्वांची सेवा करायला, त्यांच्या आज्ञेत राहायला 'त्या'ने सुद्दांची निर्मिती केली.
आणि अशा प्रकारे उत्पत्तिपासूनच ईश्वराच्या आज्ञेनुसार हे सर्व चालत आलेले आहे. (# ५४३)

त्यावर प्रतिवाद करताना, वेद, बलिप्रथा व जातिव्यवस्था यांच्यावर टीका करणारे एक दीर्घ भाष्य बोधिसत्त्वाच्या तोंडी येतेः

वेदांचा अभ्यास करणे वगैरे विद्वानांची कामे आहेत,
आणि या पांडित्याचा उपयोग ते इतरांना फशी पाडण्याकरता करतात.
सत्ता व संपत्ती हस्तगत करण्याकरता,
हास्यास्पद आणि निरुपयोगी नियम व धर्मशास्त्रे ते तयार करतात.
'अध्ययनाकरता ब्राह्मण, शासनाकरता खत्तिय,
जमिनीच्या मशागतीखातर वेस्स, सर्वांची सेवा करायला सुद्द
आणि अनादि कालापासून ईश्वराच्या इच्छेनुसार असेच चालत आले आहे',
सर्वत्र हे नियम पाळले जाताना आपल्याला दिसत असतात,
ब्राह्मण बळी देतात, खत्तिय सत्ता गाजवतात,
वेस्स शेती करतात, सुद्द सेवा करतात.
सत्य मात्र हेच आहे की हे स्वार्थी लोक सर्वत्र कपट पसरवत आहेत,
आणि मूर्ख त्यांच्या या कपोलकल्पित गप्पांवर अगदी सहजी विश्वास ठेवतात.
ज्याचे डोळे उघडे आहेत, त्याला मात्र हे उद्वेगजनक वास्तव स्पष्ट दिसते.
ब्रह्मदेव स्वतःच त्याच्या लेकरांना सन्मार्गाला का नाही लावत?
जगाच्या उत्पत्तीच्या वेळेस, स्त्री व पुरुष दोन्हीही नव्हते,
माणसाच्या मनानेच त्याला प्रकाश दाखविला,
सुरुवातीच्या काळात सगळेच समान होते, नंतर मात्र
त्यांच्याकडून होत गेलेल्या चुकांमुळे प्रत्येकाचे एक स्थान बनत गेले,
पूर्वपुण्याईच्या अभावामुळे नव्हे, तर वर्तमानातील दोषांमुळे
एखाद्या व्यक्तीचे स्थान पहिले की शेवटचे असेल ते ठरते.
एखादा मुलगा खालच्या जातीचा असेल, पण अंगभूत हुशारीच्या बळावर
त्याने शास्त्रे वाचली तरी त्याच्या मस्तकाची काही शकले होत नाहीत.
ब्राह्मणांचे वेद, खत्तियांची धोरणे, दोन्हीही अनियंत्रित आणि फसवी आहेत,

> *दोघेही रस्त्यावरून, एखाद्या प्रचंड पुरात सापडलेल्या, आंधळ्यासारखे चाचपडतच चालतात.* (# ५४३)

'हे सगळे नियम लागू होताना आपण आपल्या डोळ्यांनी पाहत असतो': वेद, बलिप्रथा, वर्णसिद्धान्त या सगळ्यांवरच इथे प्रहार केले गेले आहेत, पण त्यातही 'हे सर्व समाजावर लादले जात आहे' हाच भाव दिसून येतो.

अतिपवित्र ब्राह्मणांना द्वैत पूर्ण करण्याकरता अतिअपवित्र असे कोणी तरी लागते आणि ते म्हणजे अस्पृश्य, अशी मांडणी ड्युमाँ करतो. बौद्धसाहित्यातही, विशेषतः कथांमधील चांडाळांच्या उल्लेखांमध्ये, याच मांडणीचे प्रत्यंतर दिसून येते. हे चांडाळ नक्की कोण होते? अगदी *बृहदारण्यक उपनिषदा*सारख्या सुरुवातीच्या काळातील उपनिषदांपासून इतर उपनिषदांमध्येही त्यांचा उल्लेख कुठे कुठे दिसून येतो. मात्र ज्या जातकांमध्ये त्यांचा उल्लेख आहे ते नंतरच्या काळातील आहेत. परदेशी व्यक्तीकडून त्यांचा उल्लेख होताना दिसतो तो इसवी सनाच्या पाचव्या शतकाच्या पूर्वार्धात गुप्त साम्राज्याला भेट देण्यास आलेल्या 'फा सिएन' या चिनी मुशाफिराच्या प्रवासवर्णनांमध्ये (बील १९८३: I, xxxviii). त्यांचे वर्णन, पराभूत झालेले, शिकार व कंदमुळे गोळा करून गुजराण करणारे भटके लोक असे केलेले आहे. त्यांची स्वतःची वेगळी गावे असत, (म्हणजेच केवळ इतरांच्या गावांबाहेर अथवा शहरांबाहेर वस्त्या करून ते राहत असत असे नव्हते), व त्यांची स्वतःची बोलीभाषा होती, असेही उल्लेख मिळतात.

मातंग हा बहुधा या चांडाळांचा एक लोकप्रिय नेता असावा. त्याचा आणि ब्राह्मणांचा थेट संघर्ष चालू आहे *मातंगजातका*मध्ये (# ४९७). त्याची कथा आहे. तो एका श्रीमंत व्यापाऱ्याच्या पत्नीचे अपहरण करतो, नंतर सिद्धी प्राप्त व्हाव्यात म्हणून तो तप करायला बसतो, तद्नंतर अधोगतीस गेलेल्या आपल्या स्वतःच्याच पुत्राला तो पराभूत करतो, त्यानंतर एका गर्विष्ठ ब्राह्मणाला तो धडा शिकवितो व सरतेशेवटी आपल्या पुत्राला वाईट मार्गाला लावणाऱ्या सोळा सहस्र ब्राह्मणांचा पाडाव करतो. राजाच्या हातून त्याचा वध होतो, पण संतप्त देवतांच्या सूडचक्राच्या तडाख्यात त्या राजाचे राज्य नष्ट होते:

मेज्झा राज्य नष्ट झाले,
तेजस्वी मातंगाच्या मृत्यूमुळे,
राज्यच वाहून गेले.

ही कथा म्हणजे, प्रत्यक्षात घडलेल्या एखाद्या महासंग्रामाची, थोड्या वेगळ्या पद्धतीने लिहिलेली कहाणीच असावी. कदाचित, मातंग हे चांडाळांमध्ये लोकप्रिय असलेल्या अनेक नेत्यांना दिलेले समूहनामही असू शकते. इसवी सनाच्या पहिल्या शतकात कश्यप मातंग नावाचा एक बौद्धधम्मप्रसारक होऊन गेल्याचा उल्लेख आहे. त्याशिवाय, मातंगिप नावाचा नागार्जुनाचा शिष्य असल्याचे ही तारानाथ दाखवून देतात. याच नावाची अजून एक व्यक्ती तांत्रिक सिद्ध झाली असल्याचे दिसून येते (*तारानाथ* १९९०: १३७, १३९n, २७२–७३).

ब्राह्मण व अनेक श्रीमंत गृहस्थांच्या मनात अशुद्ध होण्याची भीती असल्याचे दिसत असले तरी, सर्वच लोक तशी भीती बाळगून असत हे मात्र खरे नाही. उदाहरणार्थ, एका चांडाळ गुरूकडून मंत्रसिद्धी मिळविण्याकरता कोणत्याही प्रकारचे अधम कृत्य करण्यास तयार असलेला एक मनुष्य एका जातकात (# ४७४) दिसतो. दुसऱ्या एका कथेत (# ३०९) एक जातिहीन, अस्पृश्य मनुष्य राजाला, 'ब्राह्मण साधुपुरुषाच्या उपस्थितीत त्याच्याहून उच्च आसनावर बसणे उचित नाही.' असा उपदेश करतो. त्यावर तो राजा त्या व्यक्तीची स्तुती करतो व 'तू जर का उच्च जातीतील असतास तर तुला राज्य दान केले असते, मात्र तू हीन कुळातील असल्यामुळे तू केवळ रात्रीच राजा बनू शकतोस', असे उद्गार काढतो. अजून एका कथेत (# ३७७) ब्राह्मण व चांडाळ यांच्यामधील तीव्र द्वेषाचे चित्रण आढळते. या कथेत सारीपुत्त (बुद्धाच्या हयातीतील सर्वात जास्त आदरप्राप्त भिक्खू) चांडाळकुळात जन्म घेतो. एक गर्विष्ठ ब्राह्मण विद्यार्थी त्याला अतिशय किळसयुक्त भावनेने सामोरा जातोः

चांडाळाच्या अंगाला स्पर्श करून आलेला वारा आपल्याला स्पर्श करेल अशी भीती वाटून तो ओरडला, 'अपशकुनी चांडाळा, दूर हो.' व स्वतः पटकन् वाऱ्याच्या वरच्या अंगाला सरकला. पण चांडाळसुद्धा चपळ होता, तो स्वतःच वाऱ्याच्या दिशेने अजून वर सरकला. त्यावर त्याने अधिकच संतापून

आरडाओरडा सुरू केला. चांडाळाने त्याला विचारले, 'कोण आहेस तू?', 'मी एक ब्राह्मण विद्यार्थी आहे.' उत्तम. पण तू विद्यार्थी असशील तर माझ्या एका प्रश्नाचे उत्तर दे... जर का तुला उत्तर देता आले नाही तर मी तुला माझ्या पायाशी ठेवेन.' यावर तो ब्राह्मण गर्वाने बोलला, 'विचार.' त्यावर चांडाळ विचारतो, 'हे ब्राह्मण कुमारा, चार अवस्था कोणत्या?' त्यावर, अवस्था म्हणजे दिशा असा अर्थ घेऊन, तो ब्राह्मण कुमार उत्तरला, 'दिशा चार आहेत, पूर्व व इतर.' त्यावर चांडाळ म्हणतो, 'अरे मूर्खा, मी त्या दिशांबद्दल नाही विचारत आहे, तुला तर एवढंही नाही कळत.' आणि मग त्या चांडाळाने त्या कुमाराचे खांदे पकडून त्याला बलपूर्वक आपल्या पायांवर डोके टेकविण्यास भाग पाडले (# ३७७).

हा सगळा घटनाक्रम जेव्हा गुरूच्या (म्हणजेच बोधिसत्त्वाच्या) कानावर घातला गेला तेव्हा त्याने क्रोधायमान झाल्याबद्दल त्या ब्राह्मण कुमाराची कानउघाडणी केली. इथे चांडाळ हे गहन ज्ञानाचे प्रतीक आहे. सर्वात महत्त्वाचे म्हणजे, चांडाळ त्यांच्यावर लादल्या गेलेल्या अस्पृश्यतेला विरोध करत असताना दाखविले गेले आहेत. याउलट, नंतरच्या काळातील, ब्राह्मणांनी लिहून ठेवलेल्या भक्तिमार्गी साहित्यात अस्पृश्यजन समाजातील आपले स्थान निमूटपणे स्वीकारताना दाखविले आहेत.

बौद्धधम्म उदयाला येत असतानाच्या काळातील वर्ण-जातिव्यवस्थेचे विश्लेषण करताना उमा चक्रवर्ती एक महत्त्वाचा मुद्दा मांडतात. पाली साहित्यात चातुर्वर्ण्याचा उल्लेख असला तरी, एखादी व्यक्ती अमुक वर्णाची आहे किंवा एखाद्या हीन कुळातील आहे असे थेट उल्लेख मात्र येत नाहीत, याकडे त्या लक्ष वेधतात (चक्रवर्ती १९९६ः १०४-०७).

ब्राह्मणी साहित्यात वेस्स हे शेती, गुरे पाळणे, व्यापार वगैरेंशी निगडित असतात, तर सुद्द सेवेशी निगडित आहेत. तथापि, संपूर्ण बौद्ध साहित्यात शेती, गोपालन, व्यापार करणाऱ्या लोकांना अथवा समूहांना सरसकट वेस्स म्हटले गेलेले नाहीये, किंवा सेवा करणाऱ्यांना सुद्द असे अभिधान दिले गेलेले दिसत नाही. त्याऐवजी, शेती करणाऱ्यांना गहपती, गुरे पाळणाऱ्यांना गोपक, व्यापार करणाऱ्यांना वण्णिज्ज असे शब्द योजलेले दिसतात.

त्याचप्रमाणे सुद्दांचे उल्लेख नसले तरी, दास अथवा कम्मकार असे असंख्य उल्लेख आहेत व उच्चवर्णीयांची सेवा हे त्यांचे काम नसून, गहपती असलेल्या आपल्या मालकांसाठी राबणे एवढेच त्यांचे काम आहे. केवळ सुद्दच दिसत नाहीत असे नव्हे तर, हीन जाती/नीच कुल यांचे अस्तित्वही अगदी स्पष्टपणे दिसून येत नाही. एक मातंग सोडले तर, निषाद, रथ्थकार, वेन, पुक्कुसा वगैरे व्यक्ती म्हणून दिसत नाहीत. त्याऐवजी, नावांच्या जोडीने त्यांच्या उपजीविकेच्या साधनाचा उल्लेख येतो. आणि ही साधने वरीलपैकी एखाद्या समूहाच्या वर्णनाशी साधर्म्य राखून असत; मात्र त्या संज्ञा वापरल्या जात नसत. उदाहरणार्थ, सुनिता नावाचा एक भिक्खू हीन कुळातील असून त्याने पुप्पचाद्दक म्हणून काम केले असल्याचा उल्लेख येतो, तरीही त्याचा स्वतःचा निर्देश कधीही पुक्कुसा म्हणून होत नाही. त्याचप्रमाणे, शाकुनिक (पक्षी पकडणारे) अथवा केवट्ट (मासेमारी करणारे) वगैरे समूहांचा उल्लेख येत असला तरी निषाद म्हणून असा वेगळा उल्लेख येत नाही.

वेगळ्या शब्दात सांगायचे झाले तर, जन्म अथवा पेशा यावरून कोणाही व्यक्ती अथवा समूहाचे वर्गीकरण करणाऱ्या संज्ञा वापरल्या गेल्याचे दिसत नाही. जातकांमध्ये असेही दिसून येते की, चरितार्थासाठी अनेकविध प्रकारचे उद्योग केले जात असले तरी, कोणत्याही उद्योगाला अशुद्ध अथवा वाईट म्हणून हिणविले जात नाही. खऱ्या अर्थाने 'वर्ण' अथवा 'जात' दिसून येत नाही. काही ठिकाणी एखादा पेशा हा जातीचे रूप घेताना दिसतो, उदाहरणार्थ एखादे संपूर्ण गावच्या गावच एखादा विशिष्ट पेशा पत्करताना दिसतो; म्हणजे कुंभारांचे गाव, सुतारांचे गाव, लोहारांचे गाव अशी गावे दिसतात. एका कथेत तर (# ४७५) अशाच एका सुतारांच्या गावातील एक सुतार चक्क ब्राह्मण असल्याचे दिसते. यावरून, आदिम जमातींचे पेशेवार वर्गीकरण होण्याची प्रक्रिया घडत असताना दिसते; व या जमातींमधील धर्मगुरू किंवा मुख्य व्यक्तींना उच्चवर्णात प्रवेश दिला जात असावा.

पण, त्यावेळेस ही सगळी प्रक्रिया नुकतीच सुरू झाली असावी. इसवी सनपूर्व पहिल्या सहस्रकातील समाज अद्यापही जातिव्यवस्थेवर आधारलेला नव्हता याचे पुरावे पाली साहित्यात मिळतात. जातिव्यवस्था म्हणजे, सामान्य माणसांनी केवळ जातीतच विवाह करणे आणि आपल्या वाडवडिलांचा पेशाच

पुढे चालविणे. मार्क्सवादी इतिहासकारांसकट इतर सर्वच इतिहासकार, या काळात वर्णांचे रूपांतर हळूहळू जातींमध्ये होत होते असे मानतात. किंबहुना, या काळात वर्ण आणि जात दोन्हीही आकारास येत होते असेच मानतात. म्हणजेच, *धर्मशास्त्रे*, पुराणे किंवा अन्य कोणत्याही संस्कृत साहित्यात वर्ण अथवा जातीचे उल्लेख येतात तेव्हा ते तत्कालीन समाजाचे वर्णन असण्यापेक्षा, त्या समाजाला दिली जाणारी शिकवण अथवा उपदेश आहे. हे उल्लेख म्हणजे समाजासमोर काही तरी उदाहरण घालून देण्याचा प्रयत्न आहे. ब्राह्मणी साहित्य हा एका आदर्श समाजाचा नमुना लोकांसमोर उभा करून तो त्यांच्यावर लादण्याचाच प्रयत्न आहे. ते एका प्रकारे सामाजिक असमतेचे प्रकटीकरण आहे.

एखाद्या परदेशी व्यक्तीने भारतातील जातिव्यवस्थेशी संबंधित केलेले आणि आजही काही प्रमाणात उपलबध असलेले साहित्य म्हणजे मौर्य काळात (इ. स. पूर्व ३००) भारतात आलेला ग्रीक प्रवासी मेगास्थेनिस याने लिहून ठेवलेले प्रवासवर्णन. त्याने केलेले वर्णन हे ब्राह्मणी साहित्यातील वर्णनाशी अजिबातच जुळत नाही. मेगास्थेनिस सात प्रकारच्या समाजघटकांचे वर्णन करतो... बहुतेक विवस्त्रावस्थेत हिंडणारे साधू (अन्यत्र येणाऱ्या वर्णनावरून या प्रकारात ब्राह्मण आणि समण दोहोंचा समावेश करता येतो), जमिनीची मशागत करणारे, पशुपालन करणारे, विविध वस्तू बनविणारे कारागिर आणि किरकोळ विक्री करणारे विक्रेते, योद्धे, 'अधीक्षक' (म्हणजे हेरगिरी करणारे), राज्यकारभारात भाग घेणारे. हे सर्व समूह आपल्या आपल्यातच बेटीव्यवहार करत; *अपवाद* फक्त साधूंचा (क्लास सारांश १९८०ः २३-२५). मेगास्थेनिसच्या लेखनातील आज उपलब्ध असलेल्या अशा काही धाग्यांवरून तत्कालीन समाजात वर्णव्यवस्था नांदत असल्याचे चुकीचे निदान केले जाते. पण तसे असणे शक्य नाही. मौर्य काळातील सामाजिक वास्तवाशी हे धागे जोडणे चुकीचे आहे. नंतरच्या काळातील परदेशी प्रवाशांच्या, उदाहरणार्थ पाचवे शतक व नंतरच्या काळातील चिनी यात्रेकरू, लिखाणात येणारे चातुर्वर्ण्याचे वर्णन हे ब्राह्मणी साहित्यातील वर्णनाच्या खूपच जवळ जाते. यावरून एव्हाना ही व्यवस्था रुजली असावी असे मानता येते.

बौद्धधम्माने जातीविरहित, खुल्या समाजव्यवस्थेचा पुरस्कार केला होता. धम्माच्या शिकवणुकीतही याचे प्रतिबिंब पहावयास मिळते. बुद्धाचा जन्म खत्तिय कुळात झालेला असूनही, व्यक्तीचा जन्म कोणत्या कुळात झाला याला फारसे महत्त्व दिले गेले नाहीये. जातकांमध्येही हेच दिसून येते. स्त्रियांचा 'वाईट' वासनांच्या संदर्भाने येणारा स्त्रीद्वेष्टेपणा उल्लेखनीय असला तरी, दुसरीकडे व्यभिचारी नात्यांबद्दल फारशी काळजी केली गेली नाहीये. राजा अशा घटनांना माफ करताना दिसतो, तेसुद्धा बोधिसत्त्वाच्या संमतीने. राजाला दासीपासून अथवा हीन कुळातील स्त्रीपासून झालेल्या पुत्रांचा राज्याभिषेक होताना दिसतो. एका जातकात तर 'प्रेमात नावडतं असं काहीच नसतं' अशी ग्वाही दिलेली दिसून येते आणि त्याचे उदाहरण म्हणून शिबी राजाची आई चांडाळ कुळातील होती याचा उल्लेख होतो (# ५४६). कोशलनरेश पसादेनीचा गुलाम स्त्रीपासून झालेला पुत्र विधुधभ याच्यावर असलेल्या एका प्रसिद्ध कथेत, त्याचे आणि त्याच्या आईच्या राज्यावरील हक्काचे रक्षण करण्याकरता बोधिसत्त्व स्वतः उभा ठाकतो. शाक्य जेव्हा विधुधभाला त्याचा हक्क देण्यास नकार देतात तेव्हा तो त्यांच्यावर हल्ला करतो. बोधिसत्त्व तीनदा आपल्या आप्तांच्या रक्षणार्थ धावतो. मात्र चौथ्या वेळेस तो पुढे येत नाही व विधुधभाची सेना शाक्यांचा पुरता बीमोड करते (# ७). अजून एका कथेत, एका श्रीमंत व्यापाऱ्याचा एका गुलाम स्त्रीपासून झालेला पुत्र स्वतःला औरस पुत्र म्हणवून घेतो. बोधिसत्त्व त्याला ओळखतो पण त्याचे विनयशील वागणे पाहून तो त्याचे बिंग फोडत नाही (# १२५). स्वतः बुद्धाची अम्बपल्ली नामक नर्तिकेबरोबर असलेली मैत्री सर्वश्रुतच आहे. प्रसिद्ध वैद्य जीवक हासुद्धा एका नर्तिकेचाच मुलगा होता. आपल्या व्यवसायात खंड पडू नये म्हणून त्याच्या आईने त्याचा त्याग केला होता. ही सर्वच उदाहरणे, खुल्या समाजाव्यवस्थेकडेच परत परत निर्देश करतात. असा समाज ज्यात जन्माला फारसे महत्त्व नव्हते, आणि धम्मातही याच दृष्टिकोनाची भलामण केलेली दिसून येते.

ब्राह्मणी विचारधारेने शतकानुशतके वर्णाधिष्ठित व्यवस्था समाजावर लादायचा प्रयत्न केला आणि त्याला बौद्ध व इतर घटकांनी विरोध केला. हळूहळू ब्राह्मणी व्यवस्थेचा विजय होत गेला खरा, पण काही विवक्षित

काळात आणि काही ठरावीक भागात *वर्णाश्रमव्यवस्था* प्रबळ झालेली दिसून येत असली तरी, संपूर्ण भारतातच किंवा इतिहासात खूप आधीपासूनच ती तशी प्रबळ होती असा अवास्तव अर्थ मात्र कोणी काढू नये. भारतातील जातिव्यवस्थेचा खरा इतिहास लिहिला जाणे अद्याप बाकी आहे!

राज्य आणि समाज

एक आदर्श राज्यकर्ता कसा असावा याबद्दलच्या बौद्धांच्या कल्पना अतिशय सुस्पष्ट होत्या, व ब्राह्मणी विचारधारेत मांडलेल्या विचारांपेक्षा त्या खूपच वेगळ्या होत्या. याच विचारांचा एक भाग म्हणजे राज्य आणि अर्थकारण यांचा आपापसातील संबंध. या विषयात तत्कालीन समाजातील विचारांचे प्रतिबिंब धम्मविचारांमध्ये दिसते तर धम्मातील काही विचारांमुळे समाज प्रभावित झालेले दिसून येतात. बौद्धमतातील 'राजाची सात रत्ने' आणि ब्राह्मणी विचारधारेतील 'आदर्श ब्राह्मणी राज्याची सात अंगे' यांचा तुलनात्मक अभ्यास केला तर बरेच मतभेद समोर येतात. बौद्ध रत्नांमध्ये चक्र, हत्ती, घोडा, हिरा, राज्ञी, मंत्री आणि *गहपती* यांचा समावेश आहे. ब्राह्मणी 'अंगां'मध्ये राजा, मंत्री, मुलुख, तटबंदीने युक्त अशी शहरे, खजिना, सैन्य व सुरक्षारक्षक व मित्र यांचा समावेश आहे. ब्राह्मणी अंगांमध्ये केवळ राजकीय व्यवस्थेच्या अंगानेच विचार केलेला दिसतो; तर बौद्ध रत्नांमध्ये राज्य आणि समाज यांच्या परस्परसंबंधांचा विचार केलेला दिसतो, त्यात धनाचा निर्माता म्हणून *गहपती*चा विशेष उल्लेख केलेला आहे आणि एकंदरच हिंसक गोष्टींचा फारसा विचार केलेला नाहीये.

यावरून दिसून येते की, बौद्ध राज्यात, शासन व्यवस्था अर्थकारणात हस्तक्षेप करत असली तरी त्यावर थेट अंकुश ठेवत नाही तर 'खाजगी' उद्योगधंद्यांना उत्तेजन देऊन त्याद्वारे अर्थकारण चालावे अशी अपेक्षा असते. व्यापारी व कारागिरांचे संघ यांना राजकीय व सामाजिक परिप्रेक्ष्यात महत्त्वाचे व आदराचे स्थान होते. याउलट ब्राह्मणी साहित्यात व्यापारी व खाजगी उपक्रमांप्रती कमालीचा अविश्वास दिसून येतो. 'सगळे व्यापारी चोर असतात... थेट नाही तर अप्रत्यक्षपणे तरी', असे कौटिल्य म्हणतो

(*अर्थशास्त्र* १९९२: २३६). आणि व्यापाऱ्यांबद्दलची ही नकारात्मक विचारसरणी ब्राह्मणी साहित्यात सर्वत्रच दिसून येते. 'बनिया' हा एक गलिच्छ प्राणी आहे, चेष्टेचा विषय आहे. त्याच्या पैसे कमावण्यावर कोणतेही नैतिक निर्बंध नाहीत. मात्र तो उद्यमी अथवा नावीन्यपूर्ण कल्पना अंमलात आणणारा नाही. त्याने तसे असावे अशी अपेक्षाही दिसून येत नाही. अर्थकारणाचे व्यवस्थापन शासनानेच करावे अशीच अपेक्षा दिसते. सर्व प्रकारचे उद्योग चालवणाऱ्या शासनाचे चित्र *अर्थशास्त्रात* रंगविलेले आहे. त्यात वेश्यागृहे, खाणी, वस्त्रनिर्मिती, मालाच्या किंमती निश्चित करणे, व्यापारावर अगदी कडक नियंत्रण ठेवणे इत्यादी बाबींचा समावेश आहे. अशोकासह इतर सर्व मौर्य शासकांच्या काळात शासनाने चालविलेले उद्योग दिसून येत नाहीत. कुशाण व त्यांच्या नंतरच्या शासकांनी व्यापारावर लक्ष ठेवले, पण अतिनियंत्रण मात्र ठेवले नाही (लिउ १९९४: ७९–८१).

राज्य आणि समाज यांच्या परस्परसंबंधामधील एका महत्त्वाच्या पैलूचे संवर्धन बौद्धधम्माने केले. त्याची चर्चा करताना आंबेडकर म्हणतात:

> भारतात सामाजिक क्रांती का नाही झाली? या प्रश्नाने मला कायमच छळले आहे. त्याचे एकच उत्तर मला सुचते, ते म्हणजे या चातुर्वर्ण्यनामक अतिशय भयानक व्यवस्थेने कोणतीही कृती करण्याची सगळी क्षमताच समाजातील निम्नवर्गांपासून हिरावून घेतली आहे (आंबेडकर १९८७: ७०).

मार्क्सवादात शोषणावर आधारलेल्या समाजव्यवस्थेची भलामण करणे हे सर्वच धर्मांचे एक अंगभूत लक्षण मानलेले असले (धर्माला अफू वगैरे म्हटले आहे), तरी सर्वच धर्म सारख्या प्रमाणात तसे नसतात. धर्मात न्यायी राज्यव्यवस्था आणि विरोध करायचा हक्क यांचा अंतर्भाव असला तर, धार्मिक संस्कारांमुळे अन्यायाविरुद्ध बंड व्हायला मदतच होते. आर्थर राईट चीनच्या संदर्भात हाच मुद्दा उचलून धरतात. चीनमध्ये बौद्धधम्मातील कित्येक संकल्पनांमुळे (उदाहरणार्थ, कर्म, पुनर्जन्म) जनता शांत व सोशिक बनली होती. अनेक चिनी सम्राटांनी त्या संकल्पनांचा अगदी व्यवस्थित उपयोग करून घेतला होता. मात्र, ते पुढे म्हणतात,

> जनतेच्या भावनांना हात घालून आपला कार्यभाग साधणारे नेते, बंडखोर, राज्य बळकावू पाहणारे इत्यादींना उपयोगी पडतील असे अनेक मुद्दे महायान पंथाच्या शिकवणुकीत आहेत. बौद्धधम्माच्या तीन अवस्थांचा सिद्धान्त हा त्यापैकीच एक. यात, कालपरत्वे धम्मात बदल होत जातील व या बदलत्या रूपांच्या तीन अवस्था सांगितल्या आहेत. सर्वात शेवटच्या काळात, धम्मच नष्ट होईलः एकदा का मानवजात या काळात पोहोचली की, सात्त्विक जनांनी निष्ठा आणि आदर द्यावा अशी शासनव्यवस्थाच अस्तित्वात राहाणार नाही. आता, ही अशी संकल्पना तर अतिशय धोकादायक आहे. मैत्रेय बुद्धाची उपासना करणारे सुद्धा इतकेच धोकादायक होते. जगाचा अंत अगदी नजीक आला आहे अशी त्यांची धारणा होती. उत्तरेकडे दुही माजलेली असताना याच कल्पनेवर आधारलेली किती तरी बंडे उसळली होती (राईट १९६५ः ६९).

त्यामुळे, बंडखोरीला वैचारिक अधिष्ठान देता येईल अशा कितीतरी गोष्टी धम्मात नक्कीच होत्या. दुसरीकडे संघ ही संस्थासुद्धा शासनकर्त्यांकरता तितकीच चिंतेची बाब ठरत असली पाहिजे. एक तर हे संघ स्वायत्त असत, त्यांची स्वतःची अशी एक शासनयंत्रणा असे आणि मुख्य म्हणजे राजकीय सत्ता त्याच्यात ढवळाढवळ करू शकत नसे. आणि एखाद्या अन्यायकारी शासन सत्तेला संघटितपणे विरोध करण्याची क्षमता अशाप्रकारच्या संस्थेमध्ये नक्कीच असते.

भारतातही काही प्रमाणात का होईना पण अन्यायाविरुद्ध उभे राहणाऱ्यांना बौद्धधम्माच्या शिकवणुकींमधून प्रेरणा मिळाली असल्याचे पुरावे सापडतात. काही जातककथा 'शासनयंत्रणा जर का न्यायी नसेल तर तिच्याविरुद्ध बंड व्हावे' या विचाराला पुष्टी देतात. एका कथेत, खुद्द राजा आणि एक पुरोहित असे दोघे जण राज्याच्या खजिन्याची चोरी करतात. तो चोरलेला ऐवज कुठे लपविलेला आहे ते बोधिसत्त्वाला ठाऊक असते, पण तो उघडपणे राजावर चोरीचा आळ घेत नाही. त्या ऐवजी, तो गोष्टीमागून गोष्टी सांगत जातो. या सर्व गोष्टींचे कथासूत्र, 'कुंपणच शेत खाते' या एका कल्पनेवर आधारलेले असते. मात्र, राजा या कथांकडे दुर्लक्ष करून, बोधिसत्त्वाला चोराचे नाव उघड करण्याकरता आग्रह करत राहतो. सरतेशेवटी जेव्हा बोधिसत्त्व सत्यकथन करतो तेव्हा मात्र जनता खवळून उठते आणि राजा व पुरोहित दोघांना मारून

टाकते (# ४३२). एका कथेत, बोधिसत्त्व राजाचा जीव वाचवतो पण राजा त्यालाच मारहाण करवतो. त्यामुळे जनतेचा क्षोभ होतो व ती राजाला ठार मारून त्याच्या जागी बोधिसत्त्वाला सिंहासनावर बसविते (# ७३). दुसरीकडे, संस्कृत साहित्यात शेतकऱ्यांच्या उठावाचे सूत्र असणारी एकमेव कृती म्हणजे, संस्कृत नाटक *मृच्छकटिक* ही बाब उल्लेखनीय आहे. हे नाटकही सातवाहन काळात, जेव्हा समाजावर बौद्धधम्माचा खूपच प्रभाव होता, अशा काळात लिहिले गेले आहे व त्यातली काही पात्रे बौद्ध आहेत.

साकल्याने विचार करता, बौद्धधम्मामुळे चिनी राजकीय परंपरांशी पूर्णतः वेगळेपण दाखविणारी एक वेगळीच राजकीय विचारसरणी चीनमध्ये रुजू लागली. चिनी राजकारणाच्या इतिहासाची गती चक्राकार आहेः शक्तिशाली साम्राज्य, त्याला भक्कम नोकरशाहीचा आधार, काही काळाने शेतकऱ्यांच्या उठावात साम्राज्य कोसळणे आणि त्यानंतर अजून एका नवीन साम्राज्याचा उदय. या बंडांना कन्फ्युशियन धर्मातील 'स्वर्गीय आदेशा'च्या तत्त्वामुळे एक प्रकारचे नैतिक अधिष्ठान लाभत असे, मात्र धम्मातील 'न्यायी' शासकाच्या संकल्पनेमुळेसुद्धा अन्यायी राज्यकर्त्यांच्या जनतेवर राज्य करण्याच्या अधिकारांचे नैतिक अधिष्ठान हिरावून घेतले जात असे हेही खरेच.

त्यामानाने, भारतातील राजकीय पट फार लवकर विदीर्ण होत गेला. वर्णव्यवस्था घट्ट झाल्यावर तर या प्रक्रियेला वेग आला. अंतर्गत कलहांनी त्रासलेली, एकमेकांशी लढणारी छोटी छोटी राज्ये सर्वत्र पसरलेली होती. हा अंतर्गत कलहसुद्धा जनतेने केलेल्या उठावांपेक्षा सरंजामदार – वतनदारांच्या आपापसातील मारामाऱ्या असाच होता. संपूर्ण भारतावर सत्ता प्रस्थापित करायची स्वप्ने हे राजे बघत असत, पण उत्तम व प्रदीर्घ काळ टिकेल अशी प्रशासकीय चौकट बसविण्यात मात्र ते अपयशी ठरत असत. अशोकानंतर संपूर्ण भरतखंडावर राज्य करण्याची मनीषा बाळगणारे अनेक राजे पुढे आले, पण यश मात्र कोणालाच मिळाले नाही. जातिव्यवस्थेची मुळे घट्ट होत गेली तसतसा गाव पातळीवर समाज आत्ममग्न होत गेला असावा असे मानावयास वाव आहे. प्रत्येकाने आपापल्या वाडवडिलांचा पेशाच पुढे चालवावा असे वळण पडल्यामुळे गावे स्वयंपूर्ण होत गेली, शासनव्यवस्थेशी गावकऱ्यांचा संबंध कमी होत गेला (आणि त्यामुळेच तिच्यावर अवलंबून

राहाण्याचेही काही प्रयोजन उरले नाही). मार्क्सने 'न बदलणाऱ्या खेड्यां'ची संकल्पना मांडली आहे. आजूबाजूला उदयाला येणाऱ्या, विलयाला जाणाऱ्या साम्राज्यांची अजिबात दखल न घेता शांतपणे आपापला जीवनक्रम अनुसरणारी खेडी... अगदी अशीच परिस्थिती त्यावेळी असावी.

उद्यमशील समाज

बुद्धाच्या काळात, अगदी सुरुवातीपासूनच, भारतीय समाजात चलनावर आधारित आर्थिक व्यवहार होण्याची पद्धत बऱ्यापैकी रूढ झालेली होती. बहुतेक सर्व कामगारांना (*दास-कम्मकार*) वेतन मिळत असे, तर जातककथांमध्ये कारागीर (त्यात भाजीविक्यांचासुद्धा समावेश होता) आपपली उत्पादने विकत असत (# ७०) असे उल्लेख सापडतात. आज 'यजमानी पद्धत' म्हणून प्रसिद्ध असलेली प्रथा फार नंतर, ब्राह्मणी परंपरांच्या विजयानंतर, सुरू झाली. या पद्धतीत 'स्वावलंबी' गावांमधील विविध कारागिरांना अन्नधान्याच्या बदल्यात आपली सेवा गावातील जमीनदारांच्या पायी रुजू करावी लागत असे.

याचे परिणाम चौफेर झाले. अशोकाने बहुतेक सर्व भरतखंड आपल्या अधिपत्याखाली आणला, त्यामुळे भारतभर व्यापाराचे जाळे पसरण्यास मदत झाली, आणि तो लवकरच जागतिक पातळीवरील व्यापाराशीही जोडला गेला. ख्रिस्तपूर्व पहिल्या शतकाच्या अखेरच्या काळाला आपण जागतिकीकरणाचे पहिले युग असे संबोधू शकतो. या काळात पश्चिमेकडील रोम, ग्रीस, इजिप्त, इथिओपिया वगैरे भागातील व्यापार भारताशी जोडला गेला होता. तिथून पुढे, वायव्य भारतामार्गे मध्य आशिया व चीन आणि पूर्व भारतामार्गे आग्नेय आशियाबरोबर हा व्यापार चालत असे.

हे जाळे पसरण्याच्या प्रक्रियेत भारतीयांचा स्वतःचा फार मोलाचा सहभाग होता. व्यापार आणि उद्योग या दोहोंचे उल्लेख जातककथांमध्ये येतात. दरोडेखोर, नरभक्षक राक्षस, वाळवंटे व इतर नैसर्गिक आपत्ती व अडथळ्यांना तोंड देत मार्गक्रमण करणाऱ्या व्यापाऱ्यांचे कितीतरी उल्लेख जातककथांमध्ये आहेत. बोधिसत्त्व स्वतःही कधी कधी या व्यापाऱ्यांच्यातीलच एक असतो. वाळवंटांचे उल्लेख मध्य आशिया अथवा सिंधकडे निर्देश करतात. समुद्रमार्गे प्रवास तर

अधिकच धोकादायक होता, जहाजे फुटण्याच्या तर कित्येक घटना दिसतात. मात्र, तरीही समुद्रप्रवासाला उत्तेजन मिळत होते. जातककथांमधील उल्लेखांवरून भारतीय व्यापारी पार बॅबिलॉनपर्यंत जात असत (त्याकाळी बॅबिलॉनला बवेरू म्हणत असत) (# ३३९), आग्नेय आशियात जात असत, श्रीलंकेला जात असत. एका कथेत, एक व्यापारी ठरवतो, 'जहाज घेऊन सुवर्णदेशी जायचे (ब्रह्मदेश-थायलंड) व तिथून खूप धन कमवून आणायचे' (# ४४२). अन्य एका कथेत, कर्जबाजारी झालेले काही सुतार, एक भले मोठे जहाज बांधतात व त्यातून समुद्रमार्गे निघून जातात. पुढे ते एका बेटावर पोहोचतात, तर तिथे त्यांना ऊस सापडतो (# ४४६). एका कथेत, बोधिसत्त्व स्वतःच एक कुशल दर्यावर्दी असतो; 'तो जहाजावर असेल तर जहाजाला काही धक्का लागत नाही' अशी त्याची ख्याती असते; आणि पुढे तो आंधळा होतो पण तरीही तो जहाज मौल्यवान हिरेमाणकांनी भरलेल्या एका अद्भुत समुद्रातून कुशलपणे हाकारून नेतो (# ४६३). एका कथेत, बोधिसत्त्व शेठजी किंवा सावकार असलेला दाखविला आहे. एका तरुण होतकरू मुलाला, व्यापार आणि इतर व्यवहार (अर्थातच प्रामाणिकपणे) करून अगदी लहान रक्कमेच्या गुंतवणुकीपासून बरेच मोठे धन कसे कमावता येते याचा उपदेश तो करतो (#४). एका जातकात, तांडा बनवून प्रवास करणाऱ्या काही व्यापाऱ्यांची कथा आहे. त्यांना, मौल्यवान वस्तूंनी लगडलेले एक वडाचे झाड दिसते. आधी ते फक्त त्या वस्तू तोडून घेतात, मात्र नंतर ते झाडाच्या मुळावरच घाव घालतात व नंतर आपली चूक त्यांना कळते. ही कथा म्हणजे 'सोन्याचे अंडे देणाऱ्या कोंबडी'च्या कथेची भारतीय आवृत्तीच म्हणावी लागेल (# ४९३).

व्यापाराची खरी भरभराट झाली ती अशोकाच्या काळात, आणि व्यापाराचा धम्माशी बऱ्यापैकी संबंध होता. या व्यापारी मार्गांवरूनच बौद्धधम्मप्रसारक मध्य आशिया व चीनमध्ये पोहोचले; पश्चिमेकडे मात्र ते फारसे गेले नाहीत. पूर्वेकडील भागात ताम्रलिप्ती (आधीच्या चांपा नामक बंदराला या बंदराने मागे टाकले), मलबार किनाऱ्यावरील मुशिरी, तामिळनाडूच्या किनाऱ्यावरील कोरकाई व (कावेरीच्या मुखावर वसलेले) कावेरीपट्टणम ही काही मुख्य बंदरे होती. पश्चिम किनाऱ्यावर भरूकच्छ हे सर्वात प्रसिद्ध व सर्वात जास्त काळ

वापरले गेलेले बंदर होते. पण याच किनाऱ्यावर आत्ताच्या मुंबईच्या जवळ शूर्पारक (सोपारा) व सिंधू नदीच्या त्रिभुज प्रदेशात असलेले पाटला ही अजून काही बंदरेही प्रसिद्ध होती. रोमन आणि ग्रीक व्यापारी भारतात येत असत, तर भारतीय ज्योतिषी, जादूगार व वेश्या यांचा रोममध्ये चांगलाच बोलबाला होता. राजांचे दूत जात येत असत. या प्रकारच्या शिष्टमंडळाचा सर्वात जुना उल्लेख सापडतो तो पांड्य राजाने इ. स. पूर्व २० मध्ये अथेन्सला पाठविलेल्या एका प्रतिनिधीमंडळाचा (बाशम १९५९ः २२८).

पश्चिमेबरोबर चालणाऱ्या व्यापारात मुख्यत्वेकरून मसाल्याचे पदार्थ, अत्तरे, जडजवाहिर, उंची तलम कापड इत्यादी वस्तूंचा समावेश असे. त्याशिवाय, साखर, तांदूळ, तूप, हस्तिदंत, भारतीय लोखंड (त्याकाळी भारतीय लोखंड हे अतिशय शुद्ध व कणखर म्हणून नावाजलेले होते), जिवंत पशुपक्षी इत्यादी वस्तूंचीही विक्री होत असे. त्यावेळी भारतात पश्चिमेकडील वस्तूंना एवढी मागणी नसे; नंतरच्या काळात विविध पाश्चात्य देशांमध्ये स्थापन झालेल्या ईस्ट इंडिया कंपन्यांच्या काळात ही मागणी तुलनेने वाढलेली होती. ब्रिटिशांनी भारताबरोबरच्या व्यापाराकरता भांडवल उभारणी चीनमध्ये अफू विकून केली; मात्र रोमन साम्राज्याला भारताबरोबरच्या व्यापाराकरता स्वतःकडील रोख रक्कम द्यावी लागत होती, म्हणजेच साम्राज्यातील सोने भारतात येत होते. त्यामुळे, आज संपूर्ण भारतीय द्वीपकल्पात, अगदी महाराष्ट्र, तामिळनाडूसकट सर्वच भागात, रोमन नाणी सापडलेली आहेत. प्लिनीच्या मते, साम्राज्याबाहेर जाणारा सोन्याचा ओघ ही रोमन साम्राज्यापुढील एक गंभीर समस्या होती व पुढे साम्राज्याला आलेल्या उतरत्या कळेचे एक मुख्य कारण होते (तत्रैवः २२९).

रोम आणि चीनमधून मागणी कमी होत गेली तशी भारताच्या जागतिक व्यापारातील सहभागाच्या या पहिल्या अध्यायालाही उतरती कळा लागली. मात्र, ही उतरती कळा लागण्यात ब्राह्मणी विचारांच्या वाढत्या प्रभावाचाही महत्त्वाचा वाटा होता. ब्राह्मणी धर्माने मनुष्याला समुद्राबद्दल वाटणाऱ्या भीतीचा आधार घेत समुद्रपर्यटनावरच सर्वंकष बंदी घातली. त्यात परत *म्लेंच्छां* बद्दल वाटणाऱ्या तिरस्कारालाही खतपाणी घातले. इसवी सनाचे पहिले सहस्रक संपत

असताना भारत अद्यापिही जागतिक व्यापारात टिकून होता खरा, पण एव्हाना या व्यापारावर अरब व्यापाऱ्यांनी आपली हुकूमत बसवलेली होती. एकेकाळी हिमालयाची उत्तुंग शिखरे पार करून, बेडरपणे समुद्रात आपल्या नौका हाकारून जगभर व्यापार आणि धर्मप्रसार करणारे भारतीय आता कूपमंडूक बनले होते. इतकेच नव्हे तर जगापासून फटकून राहाण्याच्या या प्रवृत्तीला ते आपला फार मोठा सद्गुण समजू लागले होते व त्याचा त्यांना अभिमानही वाटू लागला होता.

बौद्धधम्म आणि वैज्ञानिक प्रगती

विज्ञानाचा (मुख्यत्वे आयुर्विज्ञान) व शिक्षणाचा प्रसार करण्याबाबतही बौद्धधम्माने महत्त्वाची भूमिका निभावलेली आहे.

धम्माच्या शिकवणुकीच्या दोन महत्त्वाच्या अंगांमुळे तत्कालिन भारतात वैज्ञानिक विचारपद्धती विकसित व्हायला उत्तेजन मिळाले. पहिले म्हणजे, तार्किकता; धम्मात परंपरा आंधळेपणाने स्वीकारण्यापेक्षा विचार करणे, चर्चा करणे वगैरेंना प्रोत्साहन दिले जात असे. ब्राह्मणी परंपरांमधील *गुरू-शिष्य* संबंधांमध्ये शिष्याने गुरूचे मत व अधिकार निर्विवादपणे स्वीकारणे अपेक्षित असते. त्याउलट बुद्धाने आपल्या शिष्यांना 'स्वतःच स्वतःचे दिवे व्हा, स्वतःमध्येच आश्रयाला या' अशीच शिकवण दिली होती. वाद संवादाच्या या वातावरणात स्वयंनिर्णयाची पद्धतच रूढ झाली. बुद्धाच्या अनुयायाने स्वतः विचार करून स्वतःच निर्णय घ्यावा व स्वतःकरता स्वतःच ध्यानध्यारणा करावी असेच अपेक्षित होते. विशेषतः, धम्माच्या सुरुवातीच्या काळात 'कोणतीही व्यक्ती दुसऱ्याला मुक्ती मिळवून देऊ शकत नाही, फक्त शिकवू शकते, मार्ग दाखवू शकते' ही संकल्पना दृढ होती. त्यामुळे स्वावलंबन आणि सारासार विचार करण्याच्या प्रवृत्तीला उत्तेजन मिळाले. धम्मपदातील एका प्रसिद्ध श्लोकात याच स्वावलंबनाकडे निर्देश केलेला आढळून येतोः

अत्तना व कतं पापं अत्तना संकिलिस्सति
अत्तना अकतं पापं अत्तना व विसुज्झति
सुद्धि असुद्धि पच्चतं नञ्ञो अञ्ञं विसोधये

दुष्कर्म आपणच करतो; दुखापतही आपणच करून घेतो.
त्या दुष्कृत्याचे क्षालनही आपणच करतो; शुद्धही आपले आपणच होतो.
शुद्ध अशुद्ध दोन्ही आपल्यातच आहे; कोणीही दुसऱ्यास शुद्ध करू शकत नाही. ।। १६५ ।।

आता ही शिकवण आध्यात्मिक संदर्भातील जरी असली तरी, यामुळे अंगी बाणवत जाणारी वृत्ती मनुष्याच्या प्रत्येक कृतीत उतरते. मात्र, तात्त्विक अनुमान व त्या अनुषंगाने विचारांचे आदानप्रदान वगैरेंबद्दल तुच्छतापूर्ण दृष्टिकोन असल्यामुळे (उत्तरकाळात मात्र हे प्रकार मुबलक प्रमाणात दिसतात), तत्त्वज्ञानाच्या बांधणीला मात्र फारसे प्रोत्साहन मिळाले नाही. पण भारतीयांच्या तात्त्विक व विश्वाच्या उत्पत्तिसारख्या विषयांवर पल्लेदार चर्चा करण्याच्या प्रवृत्तीच्या विरोधातील हा एक निषेधाचा सूर होता असेही म्हणता येईल.

धम्मात कार्यकारणभावाला असलेले महत्त्व हेही वैज्ञानिक दृष्टिकोन जोपासला जाण्याचे दुसरे महत्त्वाचे कारण आहे. भारतभर सापडणाऱ्या स्तूपांवर आणि इतर अवशेषांवर नेहमी आढळणाऱ्या एका सूत्रावरून ही बाब सूचित होते (दत्त १९८८: २२४–२५n):

कार्यकारण संबंधांतून घडणाऱ्या सर्व घटनांच्या मागचे मूळ कारण तथागताने विशद करून सांगितले; त्याने त्या घटनांच्या अंताबद्दलही भाष्य केले आहे. महासमणाने असे विवेचन केले आहे.

या वाक्याला संदर्भ आहे तो *पतिक्क–समुप्पादाचा*, आणखी एक म्हणजे कार्यकारणभावाचा खुलासा अनिश्चिततेच्या सूत्राचा पाठपुरावा करतो. ऱ्हीस डेव्हिड्स यांनी अनुवादित केलेल्या 'महानिदान सुत्तांता' (कार्यकारणभावासंबंधीचे श्रेष्ठ विवेचन) तिसऱ्या प्रकरणातील पुढील उतारा पहा :

मी म्हटले आहे की अवलंबित्व, तीव्र स्वरूपाच्या इच्छा हे अस्तित्वाचे कारण आहे. आनंदा, हे कसे होते ते समजून घेतले पाहिजे. जर मनुष्याच्या कुठल्याही संवेद्य वस्तूवर वासनाच नसतील, अर्धवट ज्ञानावर आधारित अवलंबित्व नसेल, कर्मकांडाने बद्ध असे अवलंबित्व नसेल, आत्म्याच्या सिद्धांतांमधून आलेले अवलंबित्व नसेल तर या अवस्थेमध्ये अस्तित्व आकारास येईल का? 'नाही येणार, भगवन्'. म्हणूनच आनंदा, अस्तित्वाचे मूळ कारण, अस्तित्वाचा आरंभबिंदू, अस्तित्वाचा पाया हाच आहे.

आता बुद्धाचे हे वचन आध्यात्मिक किंवा मानसिक संदर्भात आहे. मात्र अशा पद्धतीने विचार करायची सवय असलेला माणूस निसर्गातील सर्व घटनांबाबत याच पद्धतीने विचार करेल, त्यांच्यातील सुसूत्रता, परस्परसंबंध शोधायचा प्रयत्न करेल हे साहजिकच आहे. विचारांच्या बाबतीतली आत्मनिर्भरता, नास्तिक्यबुद्धी, घटनांमध्ये अथवा विविध पदार्थांमध्ये आपसांत असणाऱ्या नियमित संबंधांबद्दलचे ज्ञान इत्यादींमुळे विज्ञानाच्या सर्वच क्षेत्रांत प्रगती होण्यास पोषक वातावरण होते. तांत्रिक परंपरा आणि सांख्य व लोकायतसारख्या तिच्यातून उत्पन्न झालेल्या परंपरांमधील जडवादामुळे तत्कालीन बुद्धिवंतांचे लक्ष त्यावर केंद्रित झाले व त्यातून विज्ञानवादी धारणांची जोपासना झाली असावी, हा देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय यांचा निष्कर्ष चुकीचा आहे. या सर्व परंपरांची उभारणी ज्या तत्त्वांवर झाली ती जडवादी असतीलही, पण विज्ञान म्हणजे केवळ जडवादी संकल्पना नव्हेत, तर विज्ञान हे एका विशिष्ट परिस्थितीत एक घटना अथवा वस्तू दुसरीशी कशी जोडली गेलेली आहे हे सांगते.

वैद्यकाच्या क्षेत्रात तर हा प्रभाव अगदी गडदपणे दिसून येतो. केनेथ जी. झिस्क (१९९१) यांनी त्यांच्या अभ्यासात प्रतिपादन केल्यानुसार वैदिक काळातील वैद्यकात (ख्रि.पू. १७०० ते ८००) गूढ विधी, अंगात येण्यावरचे उपाय वगैरेंची रेलचेल होती. नंतरच्या काळात मात्र आयुर्वेद प्रचलित झाला. आयुर्वेदात प्रयोग करणे, निरीक्षणे करून अनुमान काढणे इत्यादींना महत्त्व होते. या दोन्ही वैद्यकांच्या मधल्या काळात (ख्रि.पू. २०० ते इ. स. ४००) चरक, भेल, सुश्रुत वगैरेंनी रचलेल्या संहिता रचल्या. या वैज्ञानिक पायावर रचल्या जाणाऱ्या नवीन वैद्यकाच्या उभारणीत बौद्धधम्माने दिलेल्या वैज्ञानिक दृष्टिकोनाचा मोलाचा हातभार होता. भटक्या वैदूंनी समण परंपरेतील बुद्धिवंत आणि संस्थांच्या सहकार्याने प्रयोग, निरीक्षण, अनुमान या पद्धतीचा उपयोग करून वैद्यकीय ज्ञानाचे एक प्रचंड भांडार उभे केले. नंतर हे सगळे ज्ञान ब्राह्मणी परंपरेने आपल्या चौकटीत बसवून त्यावर प्रभाव प्रस्थापित केला, मात्र त्याचा उगम अब्राह्मणी परंपरेतूनच झालेला आहे.

विनय संहितांमध्ये भिक्खूंच्या आरोग्यासंबंधाने विस्तृत विवेचन केलेले आढळून येते व त्यात अनेक प्रकारच्या उपचारांचे तपशीलही दिलेले आहेत.

त्यातच पुढे त्यावेळच्या सर्वात प्रसिद्ध वैद्य असलेल्या जीवकाचीही कथा येते. अशा रितीने, बौद्धिक अंगाने विचार करून विकसित केलेले आयुर्विज्ञान हे बौद्धपरंपरेमधील 'निधर्मी' शिक्षणाचा महत्त्वाचा भाग होते. नालंदासारख्या प्रसिद्ध विद्यापीठातही ते शिकविले जात असे. याउलट, ब्राह्मणी परंपरांमधील आश्रमांमध्ये मात्र बराच काळपर्यंत जादू, गूढविद्या वगैरेंच्या साहाय्यानेच वैद्यक शिकविले जात असे. वैद्यकात शरीराशी थेट संबंध येतो म्हणून मनुस्मृतीसारख्या ब्राह्मणी साहित्यात वैद्यकाला 'नीच' मानले गेले आहे. त्यामुळे, ब्राह्मण पिता आणि वैश्य मातांच्या पोटी जन्मलेल्या अंबस्तासारख्या वैद्यकीय पेशा करणाऱ्या लोकांना शूद्र दर्जा देण्यात आला आहे.

ब्राह्मणी परंपरेच्या तुलनेत बौद्धपरंपरेतील शिक्षण हे जास्त खुले आणि कर्मकांडावर कमी भर असणारे होते. चिनी प्रवासी ह्युआन त्सांग याने तत्कालीन नागरी, मध्यमवर्गीय बौद्ध युवकांच्या शिक्षणात पाच विद्यांचा समावेश असतो, असे नमूद केलेले आहे. त्यात *शब्दविद्या* (व्याकरण), *शिल्पस्थानविद्या* (कला, यांत्रिकी, कालमापन व ज्योतिर्विद्या), *चिकित्साविद्या* (वैद्यक), *हेतूविद्या* (नीतिशास्त्र व तत्त्वज्ञान) व *अध्यात्मविद्या* यांचा समावेश होता. यातील दुसरी विद्या ही तंत्रज्ञान व निर्मिती यांच्यासंबंधी होती. उम्मग्ग जातक (भुयाराची गोष्ट) नामक कथेत (# ५४६), बोधिसत्त्व महोसाध नामक एका अभियंत्याच्या रूपात जन्म घेतो. तो विशाल प्रासाद, बगीचे इत्यादींची निर्मिती करतो. राजासाठी प्रचंड खंदक, तटबंदी, तलाव, कोठारे बांधतो. तो एक प्रचंड भुयारही बांधतो. या भुयारात तो दिवे बसवतो आणि एक अशी यांत्रिक रचना करतो जेणेकरून हे सर्व दिवे एकाच वेळी चालू अथवा बंद करता येतील. महोसाधाचा जन्म एका अतिशय श्रीमंत व्यापाऱ्याच्या पोटी झालेला असतो. मात्र त्याचे शत्रू त्याला शेतकऱ्याचा मुलगा म्हणूनच हिणवत असतात. आधी श्रीमंत असलेल्या पण सांपत्तिक स्थिती खालावल्यामुळे जमिनी नांगरून देण्याची कामे करावी लागत असलेल्या एका व्यापाऱ्याच्या मुलीशी तो लग्न करतो. स्थापत्य व अभियांत्रिकी मधील त्याचे नैपुण्य हे साध्या कुळात जन्म घेतल्याचेच लक्षण आहे.

धर्म आणि आर्थिक प्रगती

आता, धर्म आणि समाज यांच्या परस्परसंबंधातील एका महत्त्वाच्या पैलूची चर्चा करता यावी एवढी पूर्वपीठिका आपल्यापाशी तयार झाली आहे. तो पैलू म्हणजे – धर्म आणि आर्थिक प्रगती. या विषयात मार्क्स आणि वेबर यांचे योगदान सर्वात महत्त्वाचे आहे.

मार्क्सवाद्यांच्या मते धर्म आणि समाज यांच्यातील संबंध एकतर्फी आहे. धर्माकडे एक तर समाजाला शोषणकारी व्यवस्थेशी जखडून ठेवणारी 'अफूची गोळी' म्हणून बघितले जाते किंवा मग शोषितांच्या दुःखाचा हुंकार असे तरी बघितले जाते. दृष्टिकोन कोणताही असो, धर्म हा समाजातील सामाजिक-आर्थिक प्रवाहांमधून तयार झालेल्या वैचारिक परंपरांमधून उगम पावतो मात्र तो त्या परंपरांवर प्रभाव टाकत नाही असे मानले जाते. त्यामुळे मार्क्सवाद्यांच्या मते, बौद्धधम्म हा सुद्धा सामाजिक-आर्थिक परिस्थितीचेच प्रतिबिंब आहे. विकसित होत चाललेल्या, गरजेपेक्षा अधिक उत्पन्न करणाऱ्या, नागरी-कृषक- व्यापारी समाजाच्या गरजेपोटीच जन्माला आला पण त्या समाजाप्रती तो फारसे योगदान देत नाही.

हा दृष्टिकोन जोपासणारे दोन महत्त्वाचे विद्वान भारतात होऊन गेले. ते म्हणजे, देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय आणि डी. डी. कोसंबी. चट्टोपाध्यायांची काही मते आपण पहिल्या प्रकरणात उद्धृत केलीच आहेत. ती तशी थेट आहेत. त्यांनी मुख्यत्वेकरून लोकायत परंपरांच्या विश्लेषणाचे काम केले आहे. त्या सुमारास नष्ट होत चाललेल्या टोळ्यांवर आधारित समाजपद्धतीचे प्रतिबिंब लोकायत परंपरांमध्ये त्यांना दिसते. या उलट, इतर समण परंपरांमध्ये उदयाला येणाऱ्या नवीन समाजवर्गातील शोषण आणि दुःख यांची अभिव्यक्ती दिसून येते. मात्र त्यांचा समाजाला तसा काही उपयोग नाही, कारण त्यांच्यातील प्रारब्धवादामुळे सामाजिक परिस्थिती सुधारण्याचे प्रयत्न नाकारलेच जातात, आणि म्हणूनच मानवाची स्थिती सुधारण्याची काहीही आशा दिसून येत नाही. दुसऱ्या बाजूला बौद्धधम्म मात्र नवीन समाजाच्या आकांक्षांमध्ये अगदी चपखलपणे बसतो, इतकेच नव्हे तर आपल्यापुढे असलेल्या पेचांवर उपायही

सुचवितो – समाजवर्गांच्या शोषणाची तो दखल घेतो, त्याची वैचारिक मांडणी करताना तो उपाय दिल्याचा भास निर्माण करून सर्व समाजघटकांना समाजातील आपापले स्थान स्वीकारायला राजी करतो. या अर्थाने, ती खरोखरच (समाजातील उच्चपदस्थांच्या पथ्यावर पडणारी) अफूची गोळी आहे.

कोसंबींची मांडणी जरा अधिक सूक्ष्म आहे. चट्टोपाध्याय सामाजिक हेतूच्या परिप्रेक्ष्यात बौद्धधम्म आणि ब्राह्मणी धर्मात फारसा सूक्ष्मभेद करत नाहीत. कोसंबी करतात. वैदिक धर्मात बलिप्रथेचे वाढते स्तोम आणि त्यामुळे वाढत जाणारे वायफळ खर्च हे नवीन सामाजिक रचनेत कसे अप्रस्तुत ठरत जात होते याची नोंद कोसंबी घेतात. धम्मात सांगितल्या गेलेल्या अहिंसेमुळे बलिप्रथेचे महत्त्व असलेल्या धर्माच्या वर्मी घाव बसला. या हिंसेवर होणाऱ्या खर्चात कपात होणे हे नवीन राज्यव्यवस्थांच्याही चांगलेच पथ्यावर पडले. कोसंबींच्या मते, बौद्धधम्म हा माणसाला शांतिप्रिय बनवणाराच धर्म आहे आणि हे राज्यकर्त्यांच्या पथ्यावरच पडते. सरतेशेवटी ब्राह्मणी धर्माचा का विजय झाला याची कारणमीमांसा मांडताना ते म्हणतात की, ब्राह्मणी धर्माने धम्मात उपदेशित असलेली अहिंसा काही प्रमाणात का होईना पण आत्मसात करून घेतली. ऐतिहासिकदृष्ट्या जे घडणे जरुरीचे होते ते साध्य केल्यानंतर बौद्धधम्माचे औचित्य कमी होत गेले. मठांमधून होत असलेला धनसंचय, सामान्य भाविकापासून दुरावत चाललेला संघ इत्यादींमुळे तर धम्म समाजाला हानीच पोहोचवू लागला होता. या उलट, सरंजामी समाजव्यवस्थेला मानवेल अशा भक्तिमार्गी परंपरेला ब्राह्मणी धर्माने खतपाणी घातले. त्याच सुमारास, उदरनिर्वाहाकरता वनांवर अवलंबून असलेल्या समाजाला कृषिप्रधान बनवण्यात आणि शिकार करून, जंगलांमधील कंदमुळे व इतर वस्तू गोळा करून जगणाऱ्या असंख्य जमातींना जातिव्यवस्थेच्या चौकटीत बसवून कृषीवर आधारित समाजव्यवस्था निर्माण करण्यात ब्राह्मणांना यश आले होते; आणि त्यामुळे त्यांना समाजात आपले स्थान अबाधित ठेवता आले होते. कोसंबी अगदी थेटपणे नाही पण बरेचदा ब्राह्मणी धर्माला भारताचा ‘राष्ट्रीय धर्म’ असेच मानतात. त्यांच्या मते हा राष्ट्रीय धर्म आर्थिक उन्नतीला साह्यभूत ठरला आणि त्यात वेळोवेळी सुधारणाही होऊ शकत होत्या.

मार्क्सवादाच्या साहाय्याने केलेल्या बहुतेक सर्व मांडण्यांमधून एक महत्त्वाचा प्रश्न उपस्थित होतो. उदाहरणार्थ, कोसंबींनी केलेली इतिहासाची व्याख्या आपण बघू. ते म्हणतात, इतिहास म्हणजे उत्पादनाच्या साधनांच्या अनुक्रमाचा अभ्यास. मार्क्सवादात हे टप्पे अनुक्रमे प्राथमिक अवस्थेतील समाज, गुलामगिरी, सरंजामशाही व्यवस्था आणि मग भांडवलशाही (आणि अर्थातच नंतर समाजवाद) असे सांगितले आहेत. या पार्श्वभूमीवर, बौद्धधम्म हा कदाचित गुलामगिरी व्यवस्थेत असलेल्या समाजाकरता आदर्श धर्म आहे, असे कोसंबी आणि चट्टोपाध्याय असे दोघांचेही मत आहे. मात्र, त्यातले नेमके काय गुलामगिरीला पोषक ठरते याबद्दल स्पष्ट असे काही मांडले गेले नाहीये. बौद्धसाहित्यात ख्रिस्तपूर्व पहिल्या सहस्रकातील समाजाबद्दलचे जे वर्णन सापडते त्यावरून त्या समाजाची भिस्त गुलामी प्रथेवर अगदी कमीच होती असे दिसते. किंबहुना, हा समाज श्रमाचा मोबदला आणि इतर आर्थिक व्यवहारांवरच आधारलेला होता. व्यापार ही संकल्पना नव्यानेच उदयाला येत होती. अशा वातावरणात, बौद्ध अथवा जैन धर्मांसारखे धर्म आर्थिक अपेक्षा असलेल्या व्यापारी वर्गाला उत्तमरित्या आकर्षित करू शकले. आता, ही अशी प्रवाही, आणि अनेक अंगांनी अगदी भांडवलवादी असणारी समाजव्यवस्था जातिव्यवस्थेसारख्या मागास, स्थिर, कृषिप्रधान सरंजामशाही असलेल्या समाजव्यवस्थेच्या आधी कशी काय प्रस्थापित झाली? या प्रश्नाचे उत्तर कधीच दिले गेले नाही. इतकेच नव्हे तर, हा प्रश्न नुसता उपस्थित करणे हे सुद्धा मार्क्सवादात अंगभूत असलेल्या उत्पादनाच्या साधनांच्या विकासाच्या अपरिहार्यतेबद्दल असलेल्या मांडणीवरच शंका घेण्यासारखे ठरले असते.

स्वतःच्या मांडणीला ब्राह्मणविरोधी म्हणवून घेत या वादात उडी घेणारे एक सद्यःकालीन मार्क्सवादी अभ्यासक म्हणजे, शरद पाटील. ते बौद्धधम्माला 'सरंजामी क्रांती'च्या वैचारिक बैठकीचेच रूप देतात. अर्थात, या मांडणीतून ते कोसंबींच्या 'ब्राह्मणी धर्म सरंजामदारी व्यवस्थेला अधिक अनुकूल आहे' या मताचा प्रतिवादच करतात. मात्र, पाटील यांच्या मांडणीतही अनेक बाबी अनुत्तरितच राहतात. त्यांनी आपल्या मांडणीला 'मार्क्स-फुले-आंबेडकरवाद' असे नाव दिले आहे, कारण त्यात भारतीय समाज हा वर्गाधारित नसून

जातींवर आधारलेला आहे असे प्रतिपादन केले आहे. मात्र याचा अर्थ केवळ एवढाच होतो की, ते परंपरागत पाच टप्प्यांपैकी केवळ मातृसत्ताक पद्धती, वर्णव्यवस्थेवर आधारित गुलामगिरी आणि जातसरंजामी यांच्यावर आधारलेली व्यवस्था या तीनच टप्प्यांची दखल घेतात. ख्रिस्तपूर्व पहिल्या शतकातील समाजात दास समाजांचा (*गणसंघ*) पराभव झाला आणि वर्णाधारित दास-शूद्र गुलामगिरीची जागा जात-सरंजामशाही समाजपद्धतीने घेतली, असे प्रतिपादन करून, ते बौद्धधम्म हा सरंजामी क्रांतीचे प्रतिनिधित्व करत होता असा निष्कर्ष काढतात. ही प्रक्रिया क्रांतिकारी का ठरते? तर, दासांच्या संपूर्ण गुलामगिरीची जागा शूद्रांच्या अंशतः गौण स्थानाने घेतली, आणि येऊ घातलेली सरंजामी व्यवस्था ही अधिक उत्पादनाकडे नेणारी होती (पाटील १९८२, १९९१). तथापि, या स्पष्टीकरणातूनही बौद्ध साहित्यात आढळणाऱ्या आर्थिक दृष्टिकोन, व्यक्तिकेंद्रितता, समाजावर असलेला व्यापारी मानसिकतेचा पगडा अशा खास भांडवलशाही लक्षणांचा वेध घेतला जात नाहीच. शिवाय, बौद्धधम्म हा जर का खरोखरच 'सरंजामी क्रांती'चा धर्म होता तर मग ब्राह्मणी धर्माचे पुनरुज्जीवन होताना तो लयाला का गेला याचेही उत्तर त्यात मिळत नाही. पाटील यांच्या मांडणीतून उत्तरांपेक्षा प्रश्नच जास्त उभे राहतात.

मॅक्स वेबरने मार्क्सवादी मांडणीच्या एक पाऊल पुढे जात मूलभूत मांडणीवर काम केले. (याच मॅक्स वेबरने धर्माची अर्थकारणातील भूमिका, युरोपातील प्रॉटेस्टंट पंथ आणि भांडवलशाही यांचा परस्परसंबंध आदि विषयांवर महत्त्वाचे काम केले आहे.) तो मार्क्सवादाला अगदी पूर्णपणे नाकारत नाही, पण तो धर्माला स्वतंत्ररित्या एक स्थान देतो. व्यक्तीच्या वैयक्तिक पातळीवरील वागणुकीच्या विश्लेषणाला तो, मार्क्सवादाच्या तुलनेत, अधिक महत्त्व देतो. आपली पद्धत विशद करताना तो म्हणतो, 'केवळ विचार अथवा संकल्पनांपेक्षा भौतिक आणि आदर्शवादी आवडीनिवडींचा माणसाच्या वर्तनावर जास्त थेट प्रभाव असतो. तरीही, बरेचदा जगातील घडामोडींची दिशा याच संकल्पनांमधून जन्माला आलेल्या प्रतिमांद्वारे निर्धारित होते असे दिसून येते (वेबर १९५८ अः २८०). यात मार्क्सच्या सिद्धान्तांमध्ये दोन सुधारणा होतातः एक म्हणजे, आवडीनिवडी असणे हे अगदी मूलभूत आहे व त्या असणे हे नैसर्गिकच

आहे. विशेषकरून, जीवनात काही तरी अर्थ शोधणे अथवा 'मुक्ती' शोधणे या संदर्भातील ध्येयांच्याबाबतीत तर नक्कीच. आणि या बरोबरीने भौतिक ध्येयेदेखील येतात. दुसरे असे की, धार्मिक अथवा निधर्मी विचारधारांच्या पगड्यातून बनणाऱ्या जीवनदृष्टीचा परिणाम या ध्येयांवर होतो. यातून एक वैविध्य दिसून येते. यातून धर्म आणि समाज हे दोन्ही घटक एकमेकांवर परिणाम करत असतात असेही दिसते. सामाजिक वास्तवाचा धर्मावर परिणाम होतो (कारण मानवाचे भौतिक वास्तव हे सदैव मानसिक जाणिवेच्या पार्श्वभूमीवर नांदत असते) आणि समाजाच्या जडणघडणीवर धर्माचाही प्रभाव असतो (कारण मानवाच्या कृतीवर धर्माचा प्रभाव असतो आणि या कृतींमधूनच समाज आकाराला येत असतो).

तथापि, भांडवलशाहीच्या उदयात प्रोटेस्टंट विचारधारेने (आणि विशेषतः कॅल्विनिस्ट विचारांनी) बजावलेल्या भूमिकेविषयी वेबरने केलेल्या मांडणीचा मुद्दा मात्र जरा वेगळा आहे. भांडवलशाहीवर आधारित समाजाच्या उभारणीत दोन व्यक्तिनिष्ठ घटक महत्त्वाचे ठरतात असे तो म्हणतो. त्यातला पहिला म्हणजे, बुद्धिप्रामाण्यवाद आणि नैतिकतेचे अधिष्ठान घेऊन व आर्थिक लाभाची आकांक्षा ठेवून उद्योजकतेकडे वळलेल्या व्यक्ती हा दुसरा घटक. या विश्वाचा गाभा समजून घेता येतो, आर्थिक घडामोडींना बाधा उत्पन्न करणाऱ्या जादूटोणा, मंत्र-तंत्र, कर्मकांडे यांचा बीमोड केला पाहिजे इत्यादी विचारांचा बुद्धिप्रामाण्यवादात अंतर्भाव होतो. (उद्योजकतेच्या आड येणाऱ्या परंपरा म्हणजे जातिव्यवस्थेमुळे उत्पादनाच्या प्रक्रियांना उत्पन्न होणारे अडसर, मध्ययुगीन कॅथलिक धर्मात व्याजावर असणारे निर्बंध इ.). भांडवलशाहीच्या उदयाच्या आधी बुद्धिप्रामाण्याच्या विरोधात असणाऱ्या काही विचारधारांच्या प्राबल्यामुळे सुरुवातीला एखाद्या धर्माच्या आधारेच बुद्धिप्रामाण्य समाजात आणावे लागते, मात्र एकदा का भांडवलशाही व्यवस्था स्वतःच्या पायावर उभी राहिली की मग धर्माची गरज न भासता तिला पाहिजे तसे बुद्धिप्रामाण्य समाजात राबवायला ती स्वतंत्र होते. दुसरा घटक म्हणजे, बुद्धिप्रामाण्याचा अंगिकार करून, छानछोकीवर उधळपट्टी न करता, धनसंचय करायला प्रवृत्त असणाऱ्या भांडवलदार व्यक्ती. अशा व्यक्तींचा समाजात उदय होणे

आवश्यक आहे. या व्यक्तींचा धर्म त्यांना धनसंचय करायला केवळ संमतीच नव्हे, तर प्रोत्साहनही देतो, प्रवृत्त करतो. वेबरच्या मते, कॅल्विनिझम ही अशी संमती आणि प्रोत्साहन दोन्हीही देतो. या पंथात भौतिक संपन्नता म्हणजे ईश्वराची कृपाच आहे असे समजले जाते आणि जेव्हा एखाद्या व्यक्तीच्या मनात 'ईश्वर आपल्याला तारेल की नाही?' अशी शंका उत्पन्न होते, तेव्हा तो भौतिक यश मिळवायच्या आकांक्षेमुळे त्याला एकप्रकारचे मानसिक बळ प्राप्त होते. अर्थात, याकरता त्याने काटकसरीने आणि नीतिमत्तेने जगणे अपेक्षित आहे. आणि भौतिक सुख मिळाले की त्याला, सामाजिक परिप्रेक्ष्यात तरी, आपल्याला ईश्वर तारून नेईल याची खात्री पटते. अर्थात, बुद्धिप्रामाण्याच्या संदर्भात आपण पाहिले तसेच, भांडवलशाही एकदा नीट रुजली की मग तीसुद्धा व्यक्तीला अनेक प्रकारे उत्तेजन देत राहते (वेबर १९५८ब).

आपल्या *दि प्रोटेस्टंट एथिक अ‍ॅण्ड दि स्पिरीट ऑफ कॅपिटॅलिझम,* या ग्रंथात वरील प्रकारची मांडणी केल्यावर, वेबरने आपले लक्ष भारत व चीनमधील धर्मांकडे वळविले. भांडवलशाहीच्या उदयाकरता आवश्यक असलेली भौतिक परिस्थिती सर्वप्रकारे उपलब्ध असूनही या समाजांमध्ये ती उदयाला आली नाही, याचा तुलनात्मक अभ्यास त्याला करायचा होता. ब्राह्मणी परंपरेमध्ये जादूटोणा, कर्मकांडामुळे ती बुद्धिप्रामाण्याशी अगदीच विसंगत ठरते. शिवाय, तिच्यात अंगभूत असलेल्या जातिव्यवस्थेमुळे समाजातील उद्योजकवृत्तीच नष्ट होते. पण बौद्धधम्माचे काय? तर, 'बौद्धधम्म हा सुद्धा बुद्धिप्रामाण्यविरोधी आहे', असे वेबर म्हणतो. संघामध्ये नियम असणे हेच अप्रस्तुत होते, आणि अशा वातावरणात 'बुद्धिप्रामाण्य मानणारी आर्थिक नीतिमत्ता उदयाला येणे केवळ अशक्यच होते' (वेबर १९९६ः २१६). वेबरची ही मांडणी थोडी ओढून ताणून केल्यासारखी वाटते. बौद्धधम्म सातत्याने व्यापार उदिमाशी जोडला गेलेला राहिला याला तो फारसे महत्त्व देत तर नाहीच, पण चीनमधील बौद्ध मठांमधून चालणाऱ्या आर्थिक उलाढालीकडे तर तो दुर्लक्षच करतो.

वर उल्लेख केल्याप्रमाणे प्रवृत्त झालेल्या व्यक्तीच्या संदर्भात, वेबर बौद्धधम्म आणि हिंदूधर्म या दोहोंची 'पारलौकिकाची आस' लागलेले धर्म अशीच

गणना करतो. बौद्धधम्मात असलेल्या, जगापासून दूर गेले तरच मोक्ष मिळतो, वासनांवर ताबा मिळविणे, कोणत्याही बाबीत यश मिळविण्याची इच्छाच समूळ नष्ट करण्यावर असलेला भर इत्यादींमुळे तो धम्माला व्यक्तिविरोधी तर ठरवितोच पण बुद्धिप्रामाण्यविरोधीही म्हणतो. त्याच्या मते, धम्मात *आत्मा* या संकल्पनेला असलेला विरोध; व्यक्ती म्हणजे भावभावना, देहभान आणि एक भौतिक देह (आणि या तिन्हींचा सतत एकमेकांशी चाललेला झगडा) यांच्यापासून बनलेला एक घटक अशी असलेली धारणा; अशात व्यक्तिवादाला कमी लेखले गेले. बौद्धधम्मात *तन्हा* (तृष्णा) सर्व दुःखांचे मूळ आहे असे सांगितले आहे. त्यामुळे तिच्यावर विजय मिळविणे आवश्यक ठरते. पण वेबरच्या मते तर तृष्णा म्हणजे जीवनेच्छा, जीवन जगायची दुर्दम्य आकांक्षा. त्यामुळे त्याच्या दृष्टीने धम्म इतका 'पारलौकिक' ठरतो की, त्याद्वारे या जगातील कोणत्याही नीतिपूर्ण कृतीला प्रोत्साहन मिळणे शक्यच नाही (वेबर १९९६: २२१). अशा प्रकारचा उपदेश करणारे बहुतेक बौद्धसाहित्य अशोकाच्या प्रभावाखाली निर्माण झालेले असावे असे मानले जाते.

वेबरची ही मांडणी[५] बौद्धधम्मातील काही विशिष्ट व्यक्तिवादी सिद्धान्तांवरच नको इतकी बेतलेली आहे. धम्मात *आत्मा* संकल्पनेला नाकारलेले असले तरी त्याचा अर्थ व्यक्तीलाच नाकारले आहे असा होत नाही. तसेच वासनांवर विजय मिळविणे हा (प्रोटेस्टंट पंथाप्रमाणेच) मानवाच्या 'आतली' विरक्ती आहे असेही अगदी सहजगत्या म्हणता येते. धम्म आणि प्रोटेस्टंट पंथ या दोहोंनीही एखादा यशस्वी व्यापारी किंवा एखादा निष्ठावान, शिस्तबद्ध कामगार यांना आदर्श मानलेले नाहीये. मात्र या दोन्ही धर्मांनी यशस्वी व्यापारी आणि नीतिमत्तेने चालून धनसंचय करण्याला सामाजिक मान्यता, आदराचे स्थान मिळवून दिले. 'स्वर्गीचे राज्य, इथेच, पृथ्वीवरच उपभोगावयास मिळेल',

---

[५] त्या काळात झालेल्या, ऱ्हीस डेविड्स आणि हर्मान ओल्डनबर्ग यांच्यामधील प्रसिद्ध वादातील हर्मान ओल्डनबर्ग यांच्या मतांचा गहिरा प्रभाव वेबर यांच्यावर दिसून येतो. रोमिला थापर यांचे भाष्यही या संदर्भात बघावे.

अशा कल्पनांपासून दोन्ही धर्म अंतर राखून होते. पण एक आदर्श समाज कसा असावा याबद्दल दोहोंच्या कल्पना अगदी स्पष्ट होत्या. त्यांना समतेवर आधारित असलेल्या मुक्त समाजाची आस होती. ब्राह्मणी धर्मासारख्या धर्मांमध्ये असलेल्या जादूटोणा, कर्मकांडाधिष्ठित परंपरांना फाटा देत त्यांनी बुद्धिप्रामाण्याला महत्त्व दिले.

वेबरच्या मांडणीच्या केंद्रस्थानी असलेल्या गृहीतकांपैकी एका गृहीतकाची पुरेशी चिकित्सा झालेली नाही. 'आर्थिक उन्नती अनैसर्गिक आहे; त्यामुळे उत्पादन करण्याकरता व संचय करण्याकरता व्यक्तीला खास व असामान्य प्रेरणा असावी लागते.', असे ते गृहीतक. उन्नती ही असामान्य असू शकते. मध्ययुगीन कॅथलिक पंथ किंवा ब्राह्मणी धर्मातील *वर्णाश्रम* व्यवस्था यांच्या मते हानीकारकही असू शकेल, आणि म्हणूनच तिला त्याज्य मानले गेले असेल; पण आपण इतिहासाकडे नजर टाकली किंवा मानवी पातळीवरून विचार केला तर उन्नती-विकास या संकल्पना अगदी 'नैसर्गिक' आहेत. 'मनुष्यप्राणी सुव्यवस्थित, स्थिर व कृषिप्रधान समाजात राहाणे पसंत करतो व म्हणूनच विकासाला प्राधान्य देणाऱ्या बुद्धिप्रामाण्यवादी व आर्थिक उद्दिष्टांना प्राधान्य देणाऱ्या समाजात राहण्याकरता त्याला काही तरी खास प्रकारे प्रेरित करणे आवश्यक आहे', असे मानण्याऐवजी आपण याच्या अगदी उलट मांडणी करू शकतो. काही अविवेकी कारणे अथवा बंधने नसतील तर विकसित होत जाणे हीच समाजाची 'नैसर्गिक' प्रवृत्ती असते. आपण असा दृष्टिकोन ठेवला तर मग, इतिहासाचे सामाजिक-आर्थिक अंगाने विश्लेषण करताना, हे कसे झाले असे न बघता, (विकासाला भरपूर वाव होता हे गृहित धरून) तो तसा का नाही झाला या अंगाने शोध घ्यावा लागतो. ॲडम स्मिथ म्हणतो त्यानुसार आपण जर असे म्हणणार असू की 'कामाचा मोबदला पैशात न देता वस्तूरूपात देणे आणि चलन न वापरता वस्तुविनिमय करणे ही माणसाची नैसर्गिक प्रवृत्ती आहे तर 'नैतिक संवेदने'चा प्रश्न माणसाच्या संपत्तीसंचयाच्या, भौतिक सुखांमागे धावणाऱ्या वृत्तीचे नियमन करण्यासाठी आवश्यक अशी नीतिमत्ता या स्वरूपात समोर येतो. यात माणसाच्या अभिलाषेला करुणेच्या माध्यमातून नियंत्रित करणे अपेक्षित आहे.

ख्रिस्तपूर्व पहिल्या सहस्रकाच्या सुमारास भारतात अशीच काहीशी परिस्थिती होती. विकास होत होता, समाज प्रवाही होता; धोका असलाच तर तो अनैतिकतेकडे झुकणाऱ्या व्यक्तिकेंद्रिततेतून येणाऱ्या टोकाच्या संचयप्रवृत्तीचा होता. यात बौद्धधम्माने विकासाचा पुरस्कार केला असे नव्हे, पण त्याने या विकासाला मान्यता देऊन एक नैतिक अधिष्ठानही दिले. या उलट ब्राह्मणी हिंदुधर्माने समाजाची गती कुंठित केली. बौद्धधम्माने कर्मकांड नाकारले, जन्माधारित जाती नाकारल्या, शुद्ध-अशुद्धतेच्या रूढ संकल्पनांना विरोध केला; त्यामुळे विकसित होत असलेल्या समाजात खुलेपणा, समता, प्रवाहीपणा इत्यादींना सकारात्मक प्रोत्साहन मिळाले.

जी. उप्रेती यांनी नुकत्याच केलेल्या एका अभ्यासातून वरील निष्कर्षांना बळकटीच मिळते. लहान लहान कुटुंबं, खाजगी मालमत्ता आणि व्यक्तिकेंद्रित विचारांना पोषक अशी नैतिक मूल्ये उभारण्यात आरंभीच्या काळातील बौद्धधम्माने महत्त्वाची भूमिका बजावली आहे, या निरीक्षणाला ते अधोरेखित करतात.

> आरंभीच्या काळातील बौद्धधम्माने सर्वसामान्य व्यक्तीला आर्थिक, सामाजिक व राजकीय परिप्रेक्ष्यात काही विशिष्ट ध्येये आखून दिली होती. आर्थिक पातळीवर 'स्वकष्टाने कमावलेली खाजगी मालमत्ता', सामाजिक पातळीवर 'काळजी घेणारे पुरुषसत्ताक कुटुंब' व राजकीय पातळीवर 'सुव्यवस्था जपणारे राज्य' यांच्याशी व्यक्ती निगडित होती. आपल्या वागण्यातून आणि विचारांमधून 'मी'पणा काढून टाकला तर ही व्यक्ती मालमत्ता कमावू शकत असे, एक आदर्श गृहस्थ व नागरिक बनत असे; इतकेच नव्हे तर अर्थव्यवस्था उत्तम राखण्यात, समाजव्यवस्थेचे संगोपन करण्यात आणि उत्तम राजकीय व्यवस्था राखण्यात तिचे योगदान महत्त्वाचे ठरत असे (उप्रेती १९९७ः १४३, १६८).

मात्र, उप्रेतींच्या या मांडणीत एक अडचण आहे. उपनिषदे आणि जैन धर्मापासून सुरू झालेल्या व बुद्धिप्रामाण्यावर आधारित व्यक्तिवादाकडे जात असलेल्या प्रवाहाचाच बौद्धधम्म हा पुढचा टप्पा आहे, असे त्यांचे म्हणणे आहे, व त्यामुळे काही मूलभूत फरकांकडे त्यांचे दुर्लक्ष होते आहे. या दोन्ही धर्मांपेक्षा

बौद्धधम्मातील 'आत्मविरोध' हा जास्त टोकाचा आहे. त्यातील व्यक्तिवाद हा 'समाजांतर्गत व्यक्तिवाद' होता. 'व्यक्ती' या संकल्पनेबद्दल धम्माची मते अगदी स्पष्ट आणि काटेकोर होती. *अनात्ता*च्या सिद्धान्तानुसार 'स्व' तर नाकारला, पण एक व्यक्तिनिष्ठ, भावनिक, प्रत्यक्ष कृती करणारा 'कर्ता' म्हणून त्याच्यावर भर दिला गेलाच. एकमेकांबद्दल आदर बाळगण्याची गरजही बिंबवली गेली. धम्मात दैवी शक्ती, देवत्व वगैरेंचा उल्लेख येत नाही. भक्ती करणे, पूजा करणे वगैरे उपदेशही नाहीत. जीवन कसे जगावे याबद्दल बोलताना कोणतीही कर्मकांडे सांगितली गेलेली नाहीत. फक्त, माणसाने विकाररहित आणि दयाळू वृत्तीने कसे राहावे याबद्दलच भाष्य आहे. जीवनाला नैतिक अधिष्ठान देण्याच्या उद्देशाने काही अतिशय साधे सोपे नियम सांगितले गेले. हे नियम सामाजिक व्यवहाराला लागू होते तसेच ते मुक्तीच्या आशेने अधिक खडतर आयुष्य जगणाऱ्या भिक्खू व भिक्खूणींकरताही लागू होते.

बौद्धधम्मात वैयक्तिक वैराग्य आणि वासनांपासून मुक्तीसाठीच सगळी धडपड असली तरी, खुल्या, व्यापारीदृष्ट्या भरभराटीला येत असलेल्या, सर्व जगाबरोबर आपल्या उत्पादनाचे व विचारांचे आदानप्रदान करण्यास उत्सुक असलेल्या सुदृढ समाजाच्या बांधणीत धम्माने अतिशय महत्त्वाची भूमिका निभावलेली आहे, असाच निष्कर्ष सरतेशेवटी निघतो. धम्माला उतरती कळा लागली, त्याच सुमारास खुल्या सामाजिक व्यवस्थेलाही उतरती कळा लागली.



५
बौद्धधम्माचा भारतातील पराभव



बौद्ध तत्त्वज्ञानाचा प्रभाव ओसरणे आणि समाजात रुजलेला धर्म आणि जीवनमार्ग म्हणून तो पूर्णपणे नाहीसा होणे हे भारतातील बौद्ध तत्त्वज्ञानाबाबतचे मोठे गूढ आहे. इसवीसनाच्या दुसऱ्या सहस्रकापर्यंत हा धर्म, ही जीवनशैली नाहीशी झाली. धम्म हा समाजाचा एकमेव 'धर्म' असा कधीच नव्हता. इस्लाम आणि ख्रिश्चन धर्मांनी जसे जीवनाच्या सर्व क्षेत्रांत आपले प्रभुत्व निर्माण केले तसे बौद्ध तत्त्वज्ञानाच्या बाबतीत घडले नाही. चीनमध्ये तो कन्फ्यूशियस तत्त्वज्ञानासह अस्तित्वात होता, जपानमध्ये शिंटो तत्त्वज्ञानासह तर दक्षिणपूर्व आशियात तो विविध स्थानिक पंथ आणि परंपरांसह अस्तित्वात होता. या सर्व देशांमध्ये संघर्ष होते. तीव्र स्वरूपाचे चढ-उतार इथल्या समाजांनी अनुभवले, दडपशाहीचा काळ अनुभवला. बौद्ध शिकवण आणि बौद्ध संस्था अस्तित्वात असताना हे घडत होते. तरी चीन, जपान, कोरिया येथील वैविध्यपूर्ण समाजात बौद्ध तत्त्वज्ञान कुठल्या ना कुठल्या स्वरूपात जिवंत राहिले. मग भारतात असे का घडले नाही? ब्राह्मणी हिंदुत्ववादाच्या बरोबर बौद्ध तत्त्वज्ञान आपले अस्तित्व का टिकवू शकले नाही?

या प्रश्नाला समाजशास्त्रीय विश्लेषणाची गरज आहे. एक तात्पुरते उत्तर देता येते की, बौद्ध तत्त्वज्ञान हा जसा रुढार्थाने फक्त 'धर्म' नव्हता तसेच ब्राह्मणी तत्त्वज्ञान देखील धर्माहून अधिक काही होते. त्यात एका आवश्यक सामाजिक पद्धतीचा (*वर्णाश्रम धर्म*) समावेश होता आणि त्याने अनेक देशी धर्मांना, पंथांना स्वतःत सामावून घेतले. खरे तर सामावून घेत त्यांचे नव्याने अर्थांकन केले. अखेरीस आपल्याला अशी एक विरोधाभासी परिस्थिती दिसते की ज्यात हिंदू तत्त्वज्ञानाने सहिष्णुतेचा पुरस्कार केला पण प्रत्यक्षात मात्र त्या धर्माने बौद्ध

तत्त्वज्ञानाला आपली दारे बंद केली. बौद्ध आणि ब्राह्मणी तत्त्वज्ञानात काही अंगभूत विरोधाभास दिसतात आणि ते इतके तीव्र आहेत की एकाला दुसऱ्याने पूर्णपणे नाकारत हुसकून लावावे लागले. दुसरा एक प्रश्न इथे निर्माण होतो तो हा की जर असे असेल तर बौद्ध तत्त्वज्ञानाने हार का पत्करली?

बौद्ध तत्त्वज्ञानाची भारतात नक्की काय स्थिती होती याचे वृत्तकथन काही चिनी प्रवाशांनी केले आहे. वरील प्रश्नाच्या उत्तरासाठी या वृत्तकथनाची मदत होईल.

ह्युआन त्सांगची भारत भेट

इतिहासातील बहुधा सर्वात प्रसिद्ध जगप्रवासी म्हणजे चिनी संन्यासी ह्युआन त्सांग. सातव्या शतकाच्या सुरुवातीला, हर्षाच्या राजवटीत त्याने भारताला भेट दिली. हा चिनी बौद्ध चीनमधील उच्चपदस्थ पार्श्वभूमीचा होता. त्याचे मुख्य उद्दिष्ट महत्त्वाचे बौद्ध शिलालेख गोळा करणे आणि पवित्र धार्मिक स्थळांना भेट देणे हा होता. ज्या ठिकाणी तो जाई तिथल्या सामाजिक परिस्थितीत त्याला फारसा रस नव्हता. तो मठांमध्ये किंवा त्या त्या भागातील तालेवार व्यक्तींकडे पाहुणा म्हणून राही. त्याला भारतीय भाषांपैकी फक्त संस्कृत अवगत होती. त्याने प्रामुख्याने ब्राह्मणांशी संवाद साधला. त्याच्या अनेक टिपणांतून ब्राह्मणांचे आणि त्याचे स्वतःचेही पूर्वग्रह अधोरेखित होतात. (उदाहरणार्थ, ''दूरच्या प्रदेशात बोलली जणारी भाषा 'शुद्ध' संस्कृतचे भ्रष्ट रूप आहे. इत्यादी'') असे असले तरी तो एक सूक्ष्म निरीक्षक होता आणि त्याने जे काही पाहिले त्याची आणि त्याच्या प्रवासाच्या भूगोलाची नोंद ठेवण्याचे त्याने प्रामाणिक प्रयत्न केले. भारतीय समाज जीवनाच्या ऐतिहासिक स्रोतांची कमतरता बघता त्याच्या निरीक्षणांना मोठेच महत्त्व प्राप्त होते (मुद्दाम उल्लेख केलेला नसल्यास सर्व संदर्भ–बील १९८३, भाग १ आणि २).[१]

---

[१] त्याचा प्रवास समजून घेताना मी फिलिप श्वार्टझ्बर्ग आणि जोसेफ श्वार्टझ्बर्ग या भूगोलतज्ज्ञांनी दिलेल्या नकाशांची मदत घेतली आहे. अर्थात माझे त्यांच्याशी काही बाबतीत मतभेद आहेत. विशेषतः त्याच्या महाराष्ट्रातील प्रवासाच्या पारंपरिक अर्थांकनाविषयी. पार केलेले एकूण अंतर आणि दिशा याबाबतीतील

ह्युआन त्सांग भारताबाबतच्या ढोबळ माहितीने सुरुवात करतो. जातीवर आधारित विभाजनाचा उल्लेख करत तो ब्राह्मणांच्या शुद्धतेविषयी आणि कुलीनतेविषयी सांगतो. 'परंपरेने या जमातीचे नाव इतके पवित्र केले आहे की लोक भारताला ब्राह्मणांचा देश म्हणून ओळखतात' (I: ६९). ब्राह्मणांनी त्याला सांगितल्याप्रमाणे त्या त्या जातींबाबत बोलताना तो चार वर्णांचा उल्लेख करतो. शेतकऱ्यांना त्या आधी वैश्य म्हणण्यात आले होते. पण याच्या उलट तो व्यापार हा वैश्यांचा व्यवसाय तर शेती शूद्रांचा व्यवसाय असे सांगतो. यावरून असे दिसते की बुद्धाच्या काळापासून पुढे शेतीचे स्थान खालावत गेले. तो पुढे म्हणतो की विविध प्रकारचे सामाजिक वर्ग इथे दिसतात अणि त्याच्यात आपापसात लग्ने होतात. त्यांविषयी सविस्तर बोलणे अवघड आहे (I: ८२). एक तर आपल्याला आज माहीत असलेल्या शेकडो जाती तेव्हा अस्तित्वात यायला सुरुवात झाली होती किंवा दुसरी शक्यता म्हणजे इथेही तो 'मिश्र जातींची' वर्गवारी करण्याच्या ब्राह्मणी पद्धतीकडे निर्देश करतो आहे. तो म्हणतो, 'खाटीक, मच्छिमार, नाच करणारे, कामगार आणि सफाई करणारे या लोकांची घरे शहरात नसतात. रस्त्यावरून ये-जा करताना रस्त्याच्या डावीकडून चालावे लागते (II: ७४). इथे तो अस्पृश्यतेचा संदर्भ देतो आहे असे दिसते. पाचव्या शतकातील प्रवासी 'फाहियान' याने चांडाळ त्यांच्या

अनिश्चितता बरीच आहे. इतकी की परतीच्या प्रवासात अटक नदी ओलांडताना त्याची बहुतेक हस्तलिखिते हरवली असा अंदाज आहे. या संक्षिप्त सारांशामध्ये मी स्थळांच्या नावांची आत्ताची रूपे किंवा प्राकृत/पाली रूपे दिली आहेत कारण ती बोलताना प्रत्यक्षात वापरल्या जाणाऱ्या नावांच्या जवळ जाणारी आहेत. ह्युआन त्सांगने वापरलेली संस्कृत रूपे मी टाळली आहेत. तो त्याच्या भाषांतरकर्त्यांशी फक्त संस्कृतमधेच बोलत असे. अनिश्चिततेचे दुसरे एक कारण भाषांतराच्या या अडचणीमुळे निर्माण होते. शिवाय भारतातील अनेक जागांना एकच नाव आहे. (उदाहरणार्थ, मध्य भारतातील 'कोसल' हे नाव ख्रिस्तपूर्व पहिल्या सहस्रकातील उत्तर भारतातील साम्राज्यावरून आले आहे.

स्वतंत्र खेड्यात राहत होते असे म्हटले आहे. या संदर्भाहून ह्युआन त्सांगचा संदर्भ वेगळा आहे. त्याच्या पुस्तकात वरील एक उल्लेख सोडता इतर कुठेही जातिव्यवस्थेचा उल्लेख नाही. काही वेळा तो राजा एका विशिष्ट वर्णाचा आहे असे म्हणतो इतकेच.

भारतातील राजसत्तेच्या सौम्यपणामुळे ह्युआन त्सांग प्रभावित झाला होता. भारतामध्ये देहदंडाच्या शिक्षेचे प्रमाण कमी होते. गुन्हेगारांना शिक्षा करताना कधीकधी त्यांचे हातपाय किंवा नाक तोडले जाई आणि नंतर त्यांना जंगलात सोडले जाई. तिथे त्यांना काही दिव्यातून जावे लागे (I: ८३–८४). त्याकाळी युरोप किंवा चीनमधील समाजात प्रचलित असणाऱ्या क्रूर शिक्षांपेक्षा हे फारच सौम्य होते. भारतातील प्रशासनाचे वर्णन त्याने 'दयाशील तत्त्वांवर आधारलेले' असे केले आहे. सक्तीची सैन्यभरती किंवा सक्तीचे काम फार थोड्या प्रमाणात अस्तित्वात होते. पूर्ण तपशील पाहिला तर त्यातून कमीत कमी प्रशासन असलेले राज्य अस्तित्वात होते असे सूचित केलेले दिसते. राज्याची बहुतेक संपत्ती केंद्रीय नियंत्रणाखाली असलेल्या प्रदेशातून येत असे.

> राजाकडील खासगी धन चार प्रमुख भागात विभागले गेले आहे. एक भाग राज्यकारभारासाठी आणि बळीच्या कर्मकांडासाठी वापरला जातो. दुसरा भाग राज्याचे मंत्री आणि प्रमुख अधिकारी यांना द्रव्यसाहाय्य देण्यासाठी वापरला जातो. तिसरा भाग विशेष योग्यतेच्या व्यक्तींना सन्मानित करण्यासाठी वापरला जातो आणि चौथा हिस्सा धार्मिक संस्थांना मदत म्हणून दिला जातो. यामुळे लोकांवरील कराचे ओझे कमी होते आणि त्यांच्यासाठीच्या व्यक्तिगत सेवा मर्यादित होतात. प्रत्येकजण त्याची संपत्ती शांततेने राखतो आणि सर्वजण जगण्यासाठी जमिनीची मशागत करतात. जे शाही जमिनीत काम करतात, ती जमीन कसतात ते उत्पादनाचा सहावा हिस्सा करभार म्हणून देतात. व्यापारात गुंतलेले व्यावसायिक त्यांच्या उद्योगात मग्न असतात. थोड्या जकातीच्या मोबदल्यात नद्यांचे मार्ग आणि रस्त्यावरील अडसर दूर होतात. जेव्हा सार्वजनिक कामासाठी श्रमाची गरज भासते तेव्हा कामगार नेमले जातात आणि त्यांना पैसे दिले जातात. कामाचा मोबदला केलेल्या कामाच्या प्रमाणात काटेकोरपणे दिला जातो (II: ८७).

उत्तर भारतातील त्याच्या साम्राज्याबद्दल ह्युआन त्सांग हर्षाला मोठेपणा बहाल करतो पण भारतीय उपखंड त्याला एकूण विस्कळीत अवस्थेतच दिसतो. तो लिहितो की, उपखंड लहान 'देशां' मध्ये विभागला गेला आहे. प्रत्येक देशाला राजधानीचे शहर आहे. आणि 'राजा' ही आहे. प्रत्येक देशात अंदाजे किती बुद्ध विहार आहेत आणि किती भिक्खू आहेत हे तो सांगतो. 'देवांची मंदिरे' किती आहेत आणि बौद्धेतर लोक किती आहेत हेही तो सांगतो. बौद्धेतरांमध्ये जैन किंवा 'निर्ग्रंथी' आणि शैव किंवा 'पशुपती' यांचा समावेश होतो.

ह्युआन त्सांगने वायव्येकडून अफगाणिस्तानमार्गे भारतात प्रवेश केला होता. साधारण सध्याच्या पाकिस्तान सीमेपाशी भारत सुरू होतो असे तो लिहितो. तो ज्या पहिल्या देशांचे वर्णन करतो त्यात तक्षशिला, (त्याकाळच्या काश्मिरचा अंकित प्रदेश) आणि इतर लहान प्रदेशांचा समावेश होतो. तो इथे पाणिनी व कनिष्काच्या कथा सांगतो. काश्मिरचा निसर्गरम्य प्रदेश प्रत्येकामध्ये जे रोमांचक भाव उत्पन्न करतो त्याच रोमांचकतेने ह्युआन त्सांगने काश्मिरचे वर्णन केले आहे. काश्मिरमध्ये बौद्ध परिषद कशी भरवली गेली हे तो सांगतो. कनिष्काला 'त्याच्या स्वतःच्या देशात परत जायचे होते कारण भारतातील उष्णता व आर्द्रतेमुळे तो त्रस्त झाला होता' हे तो लिहितो. कनिष्काचा सल्लागार त्याला कसा प्रतिसाद देतो हेही तो लिहितो.

> ही भूमी सर्व बाजूंनी डोंगरांनी सुरक्षित केली आहे. परिषदेतील सर्वांनाच हा देश प्रिय वाटतो. यक्ष या देशाच्या सीमांचे रक्षण करतात. इथली जमीन समृद्ध आणि सुपीक आहे. इथे पुरेसे अन्न निर्माण होते. संत आणि साधू इथे एकत्र येतात आणि राहतात. आध्यात्मिक ऋषी इथे हिंडतात आणि विश्रांती घेतात (I: १५३).

हा वायव्य प्रदेश म्हणजे कुशाण साम्राज्याचे ऐतिहासिक केंद्र होते. या प्रदेशात अनेक संघर्ष घडले होते. कुशाण आणि काश्मिरमधील पूर्वीचे बौद्ध, शैव आणि बौद्ध, हूण राजा मिहिराकुल आणि शाक्य कुळातील हिमतालचा तुखुर राजा असे संघर्ष इथे घडले (I: १५७–५८). तक्षशिला आणि गांधार प्रदेशातील

अनेक बौद्ध स्मारके मिहिराकुलाने उद्ध्वस्त केल्याचे दिसते. पडझड झालेल्या अवस्थेतील अनेक बौद्ध विहार आणि तिथे राहणारे मोजके भिक्खू दिसल्याचे ह्युआन त्सांग सांगतो. त्याच्या मते बौद्ध तत्त्वज्ञानाच्या विरोधकांनी काश्मिरवर राज्य केल्याने 'या राज्यात बौद्ध विचाराचा फार प्रसार झाला नाही.' तरीही त्याने शंभरएक मठ पाहिले ज्यात एकूण पाच हजार भिक्खू राहत होते. सम्राट अशोकाने बांधलेले चार स्तूपही त्याने पाहिले (I: १४८-५७). या भागात नागवंशियांविषयी अनेक आख्यायिका प्रचलित होत्या. नागवंशियांना 'ड्रॅगन' असे संबोधत या कथाही ह्युआन त्सांग सांगतो.

तो जेव्हा उत्तर भारतात प्रवास करत होता तेव्हा बौद्ध विचारांची पीछेहाट होऊ लागली होती. याला अपवाद म्हणजे हर्षाच्या साम्राज्याचे केंद्र- कान्यकुब्ज किंवा आजच्या उत्तर प्रदेशातील कन्नौज. ह्युआन त्सांग नोंदवतो की तिथे 'बौद्ध' आणि 'पाखंडी' यांची समान संख्या होती. त्याला तिथे शंभर मठ आणि दहा हजार भिक्खू आढळले तर दोनशे 'देवांची मंदिरे' आणि काही हजार अनुयायी दिसले (I: २०६-०७).

बौद्ध तत्त्वज्ञानाच्या ऐतिहासिक भूमीत - बिहारमध्ये ही घट सर्वात मोठी होती. प्रयाग हे याही काळात ब्राह्मणी संस्कृतीच्या पवित्र शहरांपैकी एक होते. तिथे तेव्हा 'मोठ्या संख्येने' पाखंडी लोक होते. लिच्छवी लोकांची राजधानी श्रावस्ती इथे देखील बौद्धेतर (जैन धरून) 'श्रद्धावानां'पेक्षा जास्त होते. 'कपिलवस्तू' हा गौतमाच्या जन्मभूमीचा प्रदेश. इथली शहरेही ओस पडली होती. राजधानी उद्ध्वस्त अवस्थेत होती. काही खेडी अस्तित्वात होती. कुशीनगर या छोट्या खेड्याचीही अशीच अवस्था होती. (कुशीनगरलाच बुद्धाचे *महापरिनिर्वाण* झाले) वाराणसीत फक्त ३० बौद्धविहार आणि ३०० भिक्खू होते तर १०० मंदिरे आणि १०००० पूजा करणारे (बहुतेक सर्व पशुपती आणि जैन) होते. वैशालीसारख्या ठिकाणी 'पवित्र अस्तित्वाचे अनेक मार्ग सापडतात' (II: ७३). तिथे मोडकळीला आलेले काहीशे मठ आणि मोजकेच भिक्खू दिसत होते पण मंदिरे मात्र बऱ्यापैकी शिल्लक होती आणि पूजा करणाऱ्यांमध्ये पुष्कळ जैनही होते असे ह्युआन त्सांग लिहितो (II: ६६). वज्जीअनांच्या गणसंघाचे एकेकाळचे केंद्रदेखील असेच ओस पडले होते. मौर्य साम्राज्याचे केंद्र मगध मात्र वेगळे चित्र दाखवत होते. तिथे ५० बौद्ध

विहारात १०,००० भिक्खू होते. ह्युआन त्सांग इथे सम्राट अशोकाच्या अनेक आख्यायिका सांगतो आणि श्रीमंत व दिमाखदार अशा नालंदा विद्यापीठाचेही वर्णन करतो.

या सर्व बिकट परिस्थितीतून बौद्ध तत्त्वज्ञानाला मोठा फटका बसला होता हे लक्षात येते. दुसरे असेही लक्षात येते की बौद्ध तत्त्वज्ञानाच्या जागी सहजपणे, आपणहून ब्राह्मणी हिंदू संस्कृती प्रस्थापित झाली नव्हती. एक उघड राजकीय संघर्ष आणि धार्मिक दडपशाही झाल्याचे दिसते आणि कपिलवस्तू व कुशीनगरसारख्या ठिकाणी जो विध्वंस झाला, लोकसंख्येत जी घट झाली त्यावरून हा निष्कर्ष काढता येतो की हे सर्व एका मोठ्या दडपशाहीमुळे झालेले होते.

ह्युआन त्सांग पूर्व आणि दक्षिण भारताकडे जाऊ लागला तसे चित्र पालटले. ब्राह्मण बंगाल आणि पूर्व भारतात तुलनेनी उशिरा पोहोचले होते आणि तिथे त्यांचे फारसे प्रभुत्व नव्हते. 'पुंड्रवर्धन' मध्ये जमीन नियमित कसली जात होती आणि भरपूर पीक देत होती, असा उल्लेख आढळतो (IIः १९९). 'पुंड्रवर्धन' उत्तर बंगालमध्ये आहे. ही पौंड्रांची किंवा 'पौड' लोकांची जमीन. ब्राह्मणी कायद्यानुसार ही एक खालची 'मिश्र जात' होती. पुंड्रवर्धन हे एक छोटे राज्य होते आणि तिथे वीस मठ आणि तीन हजार संन्यासी राहत होते. यात जैनांचे प्रमाण जास्त होते. शिवाय काहीशे मंदिरे इथे होती असेही ह्युआन त्सांग लिहितो. समतट हे समुद्र किनाऱ्यावरील ठिकाण. इथे बौद्धांच्या वर्चस्वाखाली बराच काळ व्यापार होत असे. दक्षिणपूर्व आशियात देखील या इथल्या लोकांची जमीन होती. हे ठिकाण सर्व प्रकारच्या धान्य उत्पादनाच्या बाबतीत श्रीमंत होते असे ह्युआन त्सांग म्हणतो (IIः १९९). इथे सुमारे तीस मठ होते आणि दोन हजार संन्यासी होते. उरलेल्यांमध्ये जैन सर्वात जास्त होते. परंतु ताम्रलिप्ती (पश्चिम बंगालचा त्रिभुज प्रदेश) येथे बौद्ध तत्त्वज्ञानाची पीछेहाट होत होती. तिथे फक्त दहा मठ होते आणि पन्नास मंदिरे होती जिथे विविध पंथांचे लोक एकत्र राहत होते (IIः २०१).

कामरूप (आसाम) हा भाग तर पूर्णपणे बौद्धेतर होता. उड्र (ओरिसा) येथे ह्युआन त्सांगला काही लोक भेटले जे बहुतेक सर्व बौद्ध होते. तिथे

शंभर मठ होते आणि दहा हजार भिक्खू होते. इथे त्याने डोंगरावरील एका गूढ मठाला आणि 'चरित्र' नावाच्या बंदराला भेट दिली. 'या बंदरात व्यापारी दूरच्या प्रवासाला जात होते आणि परदेशी लोक जा-ये करत होते. या शहराच्या भिंती मजबूत आणि उंच आहेत. इथे सर्व प्रकारच्या दुर्मीळ आणि मौल्यवान वस्तू मिळतात' (II: २०५). त्याच्या दृष्टीने ओरिसातील लोक 'उंच आणि पिवळसर-काळ्या वर्णाचे होते. त्यांची भाषा मध्य भारतातील भाषेहून वेगळी होती. त्यांना शिकायची आवड होती आणि ते सातत्याने शिकत असत' (II: २०४).

ओरिसाहून ह्युआन त्सांग दक्षिणेकडे गेला. एका 'मोठ्या जंगलातून' २४० मैल प्रवास करून तो कोन्योधा या छोट्या राज्यात पोहोचला. इथे धम्म अस्तित्वात नव्हता. पुढे तो आणखी ३००-३५० मैल दक्षिणेकडे गेला. 'मोठे वाळवंट, जंगल' यातून त्याने प्रवास केला 'जिथली झाडे स्वर्गापर्यंत जात होती आणि सूर्याला लपवत होती' अशा भागातून प्रवास करीत तो कलिंगाला पोहोचला. कलिंग ओरिसा-आंध्र प्रदेशाच्या सीमेवर होते. हा प्रदेश सुपीक, पुष्कळ फुले व फळे असणारा आणि 'पिंगट रंगाच्या मोठ्या जंगली हत्तींचा' होता. तो लिहितो की इथल्या लोकांचा स्वभाव उत्साही आणि आवेशपूर्ण होता. बहुतेक लोक बौद्धेतर विचारांशी जोडलेले होते. तो सांगतो की हा देश पूर्वी सधन लोकसंख्येचा होता पण नंतर इथली लोकसंख्या कमी झाली. (II: २०८) याचा संदर्भ एका ऋषीच्या कथेशी आहे. हा ऋषी आपल्या दिव्य शक्तींच्या जोरावर लोकांना शाप देतो. अशोकाच्या कलिंगावरील रक्तरंजित विजयाची खरी गोष्ट आख्यायिकांमध्ये हरवून गेल्याचे दिसते.

इथून ह्युआन त्सांग नैऋत्येकडे ३६० मैल जाऊन कोसल देशात पोहोचला. त्यावेळी या देशाची राजधानी म्हणजे बहुधा आजच्या महाराष्ट्रातील भंडारा जिल्ह्यातील पावनी हे गाव होते. या गावात मौर्य शुंगांच्या काळातील स्तूपांचे अवशेष सापडतात. १९५० च्या दशकात महाराष्ट्रातील दलितांचा असा विश्वास होता की ज्या 'नागां'वरून नागपूर हे नाव पडले ते नाग लोक मूळचे बौद्ध होते. आंबेडकरांच्या *धम्मदीक्षे*च्या कार्यक्रमासाठी नागपूरजवळचा भाग निवडावा असा त्यांचा आग्रह होता. याचे कारण या भागाशी असलेल्या

प्राचीन बौद्ध संबंधांत आहे (पहा– मून २००१: १४९). या प्रश्नावर ह्युआन त्सांगचे एक उद्धृत देणे योग्य होईल–

> सीमांवर डोंगरांचे कडे आहेत. जंगल आणि रान एकापुढे एक सापडतात. जमीन अतिशय सुपीक आहे. भरपूर पीक देते. गावे आणि खेडी जवळजवळ आहेत. लोकसंख्या अतिशय दाट आहे. पुरुष उंच आणि काळ्या वर्णाचे आहेत. लोकांचा स्वभाव कठोर आणि हिंसक आहे. ते शूर आणि आवेगी आहेत. इथे पाखंडी आणि श्रद्धावान दोघेही आहेत. ते अभ्यासू आणि अतिशय हुशार आहेत. इथला राजा क्षत्रिय कुळातला आहे. तो बुद्धाचा आदेश मानतो आणि त्याचे गुण व त्याचे प्रेम दूरवर प्रसिद्ध आहे (II: २०९).

कोसला आणि त्याची राजधानी यांचा संबंध प्रसिद्ध महायान संन्यासी–तत्त्वज्ञ नागार्जुन यांच्याशीही आहे. ह्युआन त्सांग या महान बौद्धाच्या महनीय कृत्यांविषयी त्याच्या करुणेविषयी आणि सातवाहन राजाशी त्याच्या संबंधाविषयी अनेक कथा सांगतो.

आज स्वतंत्र राज्यासाठी आंदोलन करणाऱ्यांकडून ओरिसातील पश्चिमेकडील जिल्ह्यांना कोसल म्हणून संबोधण्यात येत आहे. या भागात कालाहाण्डी सारखे दुष्काळ प्रवणक्षेत्र व इतर जिल्हे येतात. संकटकाळी इथले लोक पूर्वेकडे ओरिसाच्या किनारपट्टीकडे न जाता पश्चिमेकडे राजपूर आणि नागपूरकडे जातात. असे दिसते की प्राचीन काळी नागपूरच्या पूर्वेकडून पश्चिम ओरिसा पर्यंतच्या संपूर्ण प्रदेशाला कोसल किंवा महाकोसल म्हणत. सातवाहनकालीन शिलालेखांमध्ये वैनगंगेवरील पावनीला बेणाकठ (बेणा/वेणाचा किनारा) असे म्हणत असल्याचे दिसते. रामाने जेव्हा त्याच्या राज्याचे विभाजन केले तेव्हा त्याने हा भाग आपला मुलगा कुश याला दिला. या भागाला 'दक्षिण कोसल' असेही म्हणतात (मिराशी II: २२७–३०). या भागात गोंड आदिवासी राहतात तर पश्चिम ओरिसात खोंड आदिवासी राहतात. हे दोघेही देशी समूह असून ते द्रविडीयन भाषा बोलतात. अभिजात साहित्यात ज्यांना 'नाग' म्हणून ओळखले जाते त्यांचे विदर्भ किंवा 'महाकोसल' हे एक प्रमुख वसतीस्थान होते. ह्युआन त्सांगच्या लिखाणात जे पुरावे सापडतात त्यावरून 'नाग'वंशीय लोक मूळचे द्रविड होते असे दिसते. गोंड राजांनी कायमच आपण क्षत्रिय

असल्याचा दावा केला आहे. ह्युआन त्सांगला कोसल देशात शंभर मठ सापडले. दहा हजारांहून थोडे कमी भिक्खू इथे आहेत आणि सुमारे सत्तर मंदिरे आहेत असे तो लिहितो.

इथून पुढे दक्षिणेकडे जाताना ह्युआन त्सांगला दिसले की द्रविड प्रदेशामध्ये आपले वर्चस्व टिकवण्यासाठी बौद्ध तत्त्वज्ञानाचा झगडा सुरू आहे. यात जैन व नव्याने येऊ घातलेल्या शैव तत्त्वज्ञानाशी प्रामुख्यानेत्याला संघर्ष करावा लागत होता. वेंगी ही राजधानी असलेल्या आंध्रामध्ये बौद्ध व बौद्धतर दोघेही साधारण सारख्याच संख्येने होते. ह्युआन त्सांग लिहितो, 'इथली जमीन सुपीक आहे. हवेत खूप उष्मा आहे आणि लोकांचे वर्तन हिंसक व आवेगी आहे' (II: २१७). दक्षिणेकडे पुढे सुमारे २०० मैल 'वाळवंटी जंगलांतून प्रवास करून तो धानकटक नावाच्या देशात येतो. हा देश म्हणजे आजचे विजयवाडा. याच्या राजधानीजवळ एक बौद्ध केंद्र होते. अमरावतीजवळ सापडलेल्या स्तूपामुळे आणि काही भग्नावशेषांमुळे त्याची ओळख पटली आहे. हा प्रदेशही अतिशय उष्ण होता. बहुतेक भाग वाळवंटी व विरळ लोकसंख्येचा होता. 'एकटे पडलेले आणि भग्नावस्थेतील' अनेक मठ होते. सुमारे वीस मठातून एक हजार भिक्खू राहत होते. सुमारे शंभर मंदिरांमधून विविध श्रद्धा बाळगणारे अनेक लोक राहत होते. शैव व जैन संप्रदायाच्या वाढत्या प्रभावाची ही खूण होती.

नैर्ऋत्येकडे सुमारे २०० मैल गेल्यावर तो तमिळ प्रदेशात पोहोचला. चुल्य किंवा चोल या देशाला त्याने प्रथम भेट दिली. परंतु तो फारसा प्रभावित झाला नाही.

> इथले हवामान उष्ण आहे. लोक दुराचारी आणि क्रूर आहेत. लोक निसर्गतःच हिंसक आहेत. पाखंडी शिकवणुकीशी जोडलेले आहेत. संघाराम उद्ध्वस्त अवस्थेत आहेत. घाणेरडे आहेत. पुरोहितदेखील तसेच आहेत. इथे पाच पन्नास मंदिरे आणि अनेक जैन संन्यासी आहेत (II: २२७).

ह्युआन त्सांग या भागातील परिस्थितीविषयी नाखूष होता तरी त्याने अशोकाने बांधलेला स्तूप इथे पहिला. तो म्हणतो की प्राचीन काळी तथागत स्वतः इथे राहिला होता.

दक्षिणेकडे अजून पुढे ३०० ते ३२५ मैल 'जंगली जिल्ह्यातून' प्रवास करत तो 'द्रविड' मध्ये पोहोचला. या देशाची राजधानी होती कांचीपुरम. अतिशय सुपीक, श्रीमंत, अतिउष्ण अशा या देशात शेकडो मठ होते. १०,००० भिक्खू तिथे राहत होते. तिथे ८० मंदिरे आणि अनेक जैनदेखील राहत होते. ह्युआन त्सांग लिहितो, 'या देशात तथागत पूर्वी अनेकदा येऊन गेले होते. त्यांनी इथे धर्माची शिकवण दिली आणि माणसांचे मतांतर घडवले. त्यामुळे या खुणा जिथे सापडतात तिथे सम्राट अशोकाने स्तूप उभारले आहेत (II: २२९). त्याने इथून पुढच्या दक्षिणेकडील भागाला प्रत्यक्ष भेट दिली नसेल पण तो मालकूट नामक देशाचे आणि सिलोनचे वर्णन करतो. सिलोनला समुद्रमार्गे भेट देणे सहज शक्य होते.

कांचीपुरमधून तो उत्तरेकडे किंवा वायव्येकडे ४०० मैल गेला. हा प्रवास त्याने 'घनदाट जंगलातून' केला, जिथे 'अनेक ओस पडलेली गावे दिसली. काही छोट्या गावात दरोडेखोर एकत्रितपणे वाटसरूंवर हल्ला करून त्यांना पकडत होते' (II: २५३). पुढे तो ज्या देशात आला त्याला तो 'कोंग-कि-ना-पु-लो' असे संबोधतो. याचा उल्लेख 'कोंकणपुरा' असा आला आहे. अभ्यासकांना या नावाने गोंधळात टाकले आहे.[२] पण एक शक्यता अशी दिसते की हे कोल्हापूर

[२] बील यांनी हा गोवळकोंडा असावा असे म्हटले आहे. तर हा भाग म्हणजे कर्नाटकातील उत्तर कानरा जिल्ह्याच्या दक्षिणेकडील म्हैसूर किंवा वाराणसी असल्याचे काही जणांनी सुचवल्याचे बील सांगतात. श्वाझबर्ग यांच्या मते हा भाग म्हणजे बदामी व तापी जवळचा प्रदेश. भारत पाटणकर यांच्या मते हा भाग म्हणजे कोल्हापूर. कांचीपुरमपासून 'कोकणपुरा' पर्यंतची अंतरे व दिशा पाहिल्या की हे स्थान बदामी व तापी किंवा कोल्हापूर किंवा खानदेशातील भाग असावा असे वाटते. श्वाझबर्ग म्हणतात त्याप्रमाणे ह्युआन त्सांगने अजिंठा येथील गुहांना भेट दिली आणि मग तो साधारण पश्चिमेकडे नर्मदेपार गेला असे गृहित धरले तर हा भाग म्हणजे महाराष्ट्रातील नाशिक होय असे म्हणता येते आणि ह्युआन त्सांगच्या पुढच्या भडोचपर्यंतच्या प्रवासाचा खुलासा होतो. मग त्याच्या प्रवासाची दिशा योग्य ठरते, पण अंतर मात्र नाही! कोल्हापूरबाबत अधिक संशोधन व्हायला हवे कारण ज्या ब्राह्मणी अभ्यासकांनी आजवर

(म्हणजे आजचा दक्षिण महाराष्ट्र) असावे. ह्युआन त्सांग लिहितो त्यानुसार इथले लोक 'काळ्या वर्णाचे' होते. आणि त्यांचे वर्तन हिंसक आणि असंस्कृत होते. पण तो इथल्या शिक्षणाची, ज्ञानाची प्रशंसाही करतो. त्याला बौद्ध आणि बौद्धेतर दोघेही मोठ्या संख्येने इथे आढळले. यात सुमारे शंभर संघाराम आणि सुमारे दहा हजार भिक्खू होते.

इथून मग तो वायव्येकडे गेला. या मार्गावही घनदाट जंगल होते, हिंस्त्र श्वापदे होती. दरोडेखोर होते. सुमारे पाचशे मैल प्रवास करत तो महाराष्ट्रातील एका साम्राज्यात पोहचला. या साम्राज्याची राजधानी एका मोठ्या नदीच्या पश्चिम तीरावर वसली होती. हा संदर्भ सहसा गोदावरीच्या तीरावरील नाशिकचा असतो. पण त्याच्या प्रवासाच्या पुढच्या टप्प्यात नर्मदा ओलांडून पुढे पश्चिमेकडे भडोचपर्यंत वसणारी नदी म्हणजे तापी. म्हणजे खानदेशचे राज्य आजच्या महाराष्ट्रातील उत्तरेकडील दूरवरचे राज्य होते. त्यावेळेस ते एका साम्राज्याचा केंद्रबिंदू होते. पुलाकेसिन हा त्याचा सम्राट. हर्षाचा पराभव करणारा भारतातील हा एकमेव राजा. ह्युआन त्सांग या प्रदेशाचे रसभरित वर्णन करतो–

> इथले हवामान उष्ण आहे. लोक प्रामाणिक आणि साधे आहेत. ते उंच आहेत आणि खंबीर तसेच खुनशीही आहेत. त्यांच्या उपकारकर्त्यांबद्दल ते कृतज्ञ असतात तर शत्रूबद्दल ते कठोर असतात. एखादा सेनापती युद्ध हरला तर ते त्याला शिक्षा करत नाहीत, त्याला स्त्रीचे कपडे देऊ करतात आणि त्यामुळे तो स्वतःच मृत्यूला कवटाळू पाहतो. या देशात शेकड्यांनी कर्तृत्ववान लोक निर्माण झाले आहेत. जेव्हा संघर्षाचा प्रसंग येतो तेव्हा ते दारू पितात आणि मग एक माणूस हातात भाला घेऊन दहा हजार लोकांना युद्धाचे आव्हान देतो. राजाकडे अशी माणसे आणि हत्ती असल्याने तो शेजारी देशांचा तिरस्कार करतो. तो क्षत्रिय जातीचा आहे आणि त्याचे नाव पुलकेशी आहे.

पुरावे दिले आहेत ते नाशिकला पवित्र स्थळ मानतात आणि कोल्हापूरची कृष्णवर्णीय व्याख्या त्यांना आवडत नाही. अर्थात महाराष्ट्रातील लोक मुळात कृष्णवर्णीय द्रविड होते हे सत्य आहे.

> त्याचा प्रभाव दूरवर पसरलेला आहे. त्याच्या उपकारक कार्याचे परिणामही दूरपर्यंत दिसतात. सिलादित्य महाराजांनी (हर्ष) पूर्वेपासून पश्चिमेपर्यंतचे अनेक देश जिंकले आहेत. आपली शस्त्रास्त्रे घेऊन ते कानाकोपऱ्यात गेले आहेत. पण या देशातील लोकांनी मात्र त्यांच्यापुढे शरणागती पत्करलेली नाही (II: २५६–५७).

ह्युआन त्सांगला इथेही संमिश्र धार्मिक परिस्थिती दिसली. सुमारे शंभर मठ आणि पाच हजार भिक्खू त्याला दिसले आणि शंभर मंदिरेही दिसली. त्याने केलेले एक वर्णन अजिंठा गुहांपेक्षा दुसरे असूच शकत नाही. पुलकेशीच्या आधीच्या एका राजघराण्याने त्या बांधलेल्या होत्या.

इथून ह्युआन त्सांग गुजरातला गेला. पश्चिमेकडे सुमारे २०० मैल प्रवास करून त्याने नर्मदा ओलांडली आणि तो भरुकच्छ(भडोच)ला पोहोचला. हे एकेकाळचे प्रसिद्ध बंदर होते. इथून रोम आणि इतर ठिकाणांशी व्यापार होत असे. परंतु त्याचे महत्त्व लुप्त झाले होते आणि या छोट्याशा राज्यात बौद्ध मठ आणि मंदिरे सारख्याच संख्येने अस्तित्वात होती. या लोकांनी ह्युआन त्सांगला फारसे प्रभावित केले नाही. आपला आर्थिक प्रभाव नष्ट झाल्याने या सर्व लोकांना एकत्रितपणे नैराश्याने घेरले होते. 'हे लोक उदासीन आणि थंड प्रवृत्तीचे आहेत. ते कपटी आणि हेकट आहेत' (II: २५९). इथून तो ईशान्येकडे माळव्यात गेला. इथले लोक त्यांच्या ज्ञानामुळे त्याला विशेष वाटले. इथे त्याला सुमारे शंभर बौद्ध मठ आणि दोन हजार भिक्खू दिसले. परंतु प्रस्थापित धर्मविरोधातील 'पाखंडी' लोकांची संख्या खूप जास्त होती असे तो लिहितो. यात शैवपंथाचे लोक अधिक होते. त्याचा गुजरातमधला प्रवास काहीसा वेडावाकडा झाला असे दिसते. तो नैर्ऋत्येकडे एका उपसागराकडे गेला, मग वायव्येकडे अटालीला आला, मग वायव्येकडेच पुढे कच्छला गेला आणि मग उत्तरेकडे दोनशे मैल वलभीला गेला.

वलभी हा एक मोठा प्रदेश होता. ह्युआन त्सांग लिहितो, इथली लोकसंख्या दाट आहे. हा चांगल्यापैकी श्रीमंत भाग आहे. इथे काहीशे घरे आहेत आणि त्यांच्याकडे लाखांची संपत्ती आहे. दूरच्या प्रदेशातील दुर्मीळ आणि मौल्यवान उत्पादने इथे मोठ्या प्रमाणात साठवून ठेवलेली आहेत. भरूकच्छच्या तुलनेत

इथे गुजरातची व्यापारी समृद्धी डोळ्यात भरण्याजोगी होती. तिथे सुमारे शंभर मठ आणि साधारण सहा हजार पुरोहित, प्रामुख्याने थेरवादी बौद्ध होते. ह्युआन त्सांग लिहितो की त्यांची 'शेकडो' देवळांशी स्पर्धा सुरू होती. या देवळात अनके पंथांचे अनेक लोक होते. तो पुढे लिहितो की तिथल्या क्षत्रिय राजाने स्वतःला बौद्ध म्हणून घोषित केले होते. आणि तो वार्षिक सभेत मौल्यवान वस्तू दान करत होता (II: २६६–६८). वलभी येथील मठ विद्यापीठ या भागात होते (दत्त १९८८: २२४–३२) इथून तो परत ईशान्येकडे गेला पण असे दिसून आले आहे की अंतरे आणि त्याच्या प्रवासाचे टप्पे यांचा मेळ बसत नाही. बील यांचे मत असे आहे की ह्युआन त्सांगकडील मूळ कागदपत्रे हरवली होती आणि तो त्याच्या स्मृतीचा आधार घेत होता (II: २६९n).

ह्युआन त्सांग पुढे ३६० मैल उत्तरेकडे गुर्जरला गेला. हा भाग राजस्थान आणि माळव्यातही विस्तारला गेला होता. इथे फक्त एकच मठ होता. तो उज्जैनच्या आग्नेयेस ५६० मैलांवर होता. इथले बहुतेक सर्व बौद्ध मठ मोडकळीस आले होते आणि शैव तत्त्वज्ञान विजयी ठरले होते. यानंतर मग उत्तरईशान्य वळसा घेऊन तो गुर्जर देशात परत आला. मग ४०० मैल जंगली वाळवंटातून आणि धोकादायक, चिंचोळ्या वाटांवरून प्रवास करत त्याने 'सिन–तू' ही नदी ओलांडली आणि तो 'सिन–तू' च्या राज्यात आला (सिंध). शूद्र राजा असल्याची जी अपवादात्मक उदाहरणे सापडतात त्यापैकी एक म्हणजे सिंध (II: २७२).

गुजरात–राजस्थानच्या सर्व भागात बौद्ध अजिबातच नव्हते किंवा असले तरी संख्येने नगण्य होते. परंतु सिंध हा मात्र बौद्ध देश होता. या भागात गहू आणि ज्वारी मोठ्या प्रमाणात पिकत असे आणि बैल, मेंढ्या, उंट आणि इतर जनावरांची पैदासही इथे विपुल प्रमाणात होत होती. ह्युआन त्सांग लिहितो, इथली माणसे कठोर आणि लहरी, परंतु प्रामाणिक आणि सरळ मार्गी होती. तो पुढे लिहितो, लोक गुणवत्ता सिद्ध करायच्या उद्देशाविना अभ्यास करतात. बुद्धाच्या शिकवणीवर त्यांचा विश्वास आहे. इथे शेकडो मठ आहेत आणि त्यात दहा हजार साधू वास्तव्य करीत आहेत. हे सगळे थेरवादी बौद्ध होते. आणि हा महायान प्रवासी त्यांच्याकडे 'आळशी आणि दुर्व्यसनात, ऐषारामात बुडालेले म्हणून बघत होता.' बुद्धाने भारतातील अनेक स्थळांना भेट दिली

तशीच याही देशाला भेट दिली. ह्युआन त्सांग लिहितो की बुद्धाच्या पवित्र पाऊलखुणा जिथे जिथे सापडल्या तिथे अशोकाने अनेक स्तूप उभारले. तो नदीकिनारी स्थायिक झालेल्या एका मोठ्या समूहाबद्दलही लिहितो. हे लोक थेरवादी बौद्ध होते आणि ते पशुपालन करत असत.

> सिंध नदीच्या तीरावर, काहीशे मैल पसरलेल्या दलदलीच्या प्रदेशाला लागून खूप मोठ्या संख्येने कुटुंबे वास्तव्य करत आहेत. त्यांच्या स्वभावात घाई आहे; आणि ते खून–मारामाऱ्या करतात. ते फक्त पशुपालन करतात आणि त्यावरच आपली गुजराण करतात. त्यांना कुणी मालक नाही. स्त्री किंवा पुरुष – कुणीही गरीब किंवा श्रीमंत नाही. ते त्यांच्या डोक्याचे मुंडण करतात आणि भिक्खूंचा पोशाख घालतात. बाहेरून ते भिक्खूंसारखे वाटतात. पण ते सामान्य संसारी जीवन जगत असतात (II: २७३).

सिंधहून ह्युआन त्सांग सुमारे दोनशे मैल प्रवास करून मुलतानला गेला. तिथे बौद्धजन नव्हते पण 'आत्म्यांना बळी देणारे' अनेकजण होते. त्याला तिथे सूर्याचे एक अलौकिक मंदिर सापडले (II: २७४). पुढे त्याचा प्रवास आजच्या पाकिस्तानातून घडला आणि त्याला तिथे बऱ्यापैकी संख्येने बौद्ध आणि शैवपंथी लोक दिसले. तिथून पुढे वायव्येकडे 'मोठ्या पर्वतराजीतून आणि विशाल दऱ्या' पार करत गेल्यावर चारशे मैलांच्या प्रवासानंतर आपण भारताच्या सीमेबाहेर आलो असे त्याला वाटले (II: २८२).

भारतीय उपखंडाचा हा एक कौतुकास्पद फेरफटका होता. याही काळात बौद्धांचे अस्तित्व प्रकर्षाने जाणवत होते, परंतु बौद्ध विचारांची पिछेहाट सुरू झाल्याचे स्पष्टपणे दिसत होते. धम्म अनेक ठिकाणी समर्थपणे उभा होता, पण ओस पडलेले आणि मोडकळीस आलेले मठ आणि मोजके भिक्खू हे चित्र वारंवार दिसत होते. असे दिसते की ह्युआन त्सांगच्या काळात, हजार वर्षांच्या ऐतिहासिक संघर्षानंतर ब्राह्मणी तत्त्वज्ञानाचा विजय झाला होता. बौद्ध तत्त्वज्ञानाचा अस्त होऊ लागला होता आणि काही शतकातच ते आपल्या जन्मभूमीतून नाहीसे होणार होते.

असे का घडले?

बौद्ध तत्त्वज्ञानाच्या पीछेहाटीची मीमांसा

ए. एल. बाशम यांनी भारतातील बौद्ध तत्त्वज्ञानाच्या पीछेहाटीची सारांश रूपात मांडणी केली आहे. ते म्हणतात की यामागे छळ हे प्रमुख कारण नव्हते. मुख्य कारण होते ते ज्याला आपण आज 'हिंदुत्व' म्हणतो ती धर्माची सुधारित आवृत्ती. शंकर आणि विष्णूच्या पूजेला मोठे माहात्म्य प्राप्त झाले होते. विष्णूचे अनेक अवतार होते जे स्थानिक देवदेवतांना स्वतःत सामावून घेत होते. मोठ्या प्रमाणात प्रचार आणि शंकराला संस्थात्मक रूप देण्यातून पुनरुज्जीवित झालेला हिंदू धर्म बौद्धधम्माला सामोरा गेला. धम्म तेव्हा प्रामुख्याने मठांमध्ये अस्तित्वात होता. तो अशक्त झाला होता आणि त्याचा ऱ्हासही होऊ लागला होता. तो स्वतंत्र धर्म म्हणून सैद्धान्तिकदृष्ट्या अस्तित्वात होता आणि काही काळापुरता प्रत्यक्षातही अस्तित्वात होता. पण जातिव्यवस्थेला आव्हान देऊन आणि वेदांना नाकारून रोजच्या जगण्यातील व्यवहार्य बाजूंवर स्वतःला मजबुतीने उभे करण्यात त्याला यश आले नाही. बौद्ध कुटुंबांच्या जीवनातील कर्मकांड ब्राह्मणांनीच हाताळली. मग बुद्धाला विष्णूचा नववा अवतार म्हटले गेले आणि त्याच्या उपदेशाकडे मात्र दुर्लक्ष केले गेले. मुस्लिम आक्रमणानंतर जवळजवळ नाहीशा झालेल्या बौद्ध तत्त्वज्ञानाला शेवटचा धक्का बसला. लोकाश्रयाच्या अभावी आणि प्रामुख्याने मठात केंद्रित झाल्यामुळे धम्म अतिशय क्षीण बनला होता (बाशम १९५८ः २६५–६६).

याच संदर्भातील मार्क्सवादी आकलन डी. डी. कोसंबी यांचे आहे. १९५६ साली लिहिलेल्या एका लेखात त्यांनी बौद्ध आणि हिंदू तत्त्वज्ञानाच्या आर्थिक बाजूविषयी मांडणी करत उत्पादन संबंधांच्या बदलणाऱ्या नात्याकडे लक्ष वेधले आहे.

> ख्रिस्तोत्तर सातव्या शतकापर्यंत बौद्ध तत्त्वज्ञानाचे समाजसुधारणेचे मुख्य काम संपले होते. अहिंसेची शिकवण जगाने स्वीकारलेली होती. अहिंसा प्रत्यक्षात आचरणात आणली जात नव्हती, पण तत्त्वतः मान्य केली गेली होती. वैदिक बळी बंद झाले होते. नवीन प्रश्न तयार झाला होता तो, खेड्यातील शेतकऱ्यांमध्ये, अतिरिक्त बळाचा वापर न करता, समंजसपणा

> आणण्याचा. हे काम धर्माने केले, बौद्ध तत्त्वज्ञानाने नाही. खेड्यातील नवीन वर्गीय रचना जात म्हणून दिसू लागली. याच जातिव्यवस्थेला बौद्ध विचाराने कायम विरोध केला होता. आदिम टोळ्यांतील लोकांना नव्या जाती म्हणून सामावून घेतले गेले. टोळ्यांतील माणसे आणि शेतकरी दोघेही कर्मकांडांवर अवलंबून होते आणि बौद्ध भिक्खूंना कर्मकांडात पडायची मनाई होती. त्यामुळे कर्मकांडे ब्राह्मणांची मक्तेदारी बनली. शिवाय, त्याकाळी ब्राह्मण उत्पादनावर प्रभाव टाकू शकत होते, कारण त्यांच्याकडे नांगरणी, पेरणी, कापणी ही कामे कधी करावीत हे सांगणारी दिनदर्शिका तयार होती. त्यांना नवीन पिकांचे आणि व्यावसायिक शक्यतांचे चांगले ज्ञान होते. त्यांच्या पूर्वजांप्रमाणे किंवा मोठ्या बौद्ध मठांप्रमाणे ते उत्पादन प्रक्रियेवर भारभूत नव्हते. बुद्धाला विष्णूचा अवतार मानून समझोताही केला जाऊ शकत होता. त्यामुळे औपचारिक बौद्ध विचार मागे पडला (कोसंबी १९८६ः ६६).

बौद्ध तत्त्वज्ञानाचा ऱ्हास झाला या आपल्या निष्कर्षाला पुष्टी देण्यासाठी कोसंबी ह्युआन त्सांगच्या एका लिखाणाचा संदर्भ देतात –

> संघ आता उच्चवर्गावर अवलंबून होता. या उच्चवर्गाला सेवा पुरवण्यासाठी जे सामान्यजन आवश्यक होते, त्यांच्याशी संघाचा संबंध उरला नव्हता. बुद्धाच्या दाताचा एक तुकडा एका सोन्याच्या तुकड्याच्या मोबदल्यात प्रदर्शनात बघायला मिळत होता. जेव्हा एक विवक्षित मूर्ती जमिनीत धसत जाऊन दृष्टिआड होईल तेव्हा धम्माचा अंत होईल अशी भाकितेही प्रचलित होती. श्रद्धेने जे अंध झालेले नाहीत अशांच्या डोळ्यांना हे स्पष्ट दिसू शकत होते की, पैशाच्या आणि अंधश्रद्धेच्या रेट्यात धर्म पूर्णपणे नजरेआड झाला होता (कोसंबी १९७५ः ३१५–१६).

हे वक्तव्य प्रभावी आहे. पण बौद्धधम्मात प्रवेश घेतलेल्या एका प्रसिद्ध मार्क्सवाद्याचे पुत्र, कोसंबी (प्रकरण ७ पहा) ब्राह्मणी कर्मकांडाबद्दल मात्र कधी उपरोधाने बोलत नाहीत.

बौद्ध तत्त्वज्ञानाचा ऱ्हास हा एक व्यापक विषय आहे. संघाचे मार्क्सवादी विश्लेषण सांगते, की संघाकडे जमा झालेली संपत्ती अनुत्पादक होती आणि

शेतकऱ्यांच्या शोषणातूनच ती निर्माण झाली होती. याचे एक चांगले उदाहारण म्हणजे चिनी समाजात बौद्ध तत्त्वज्ञानाची आर्थिक भूमिका यावरील जॅकूज गेर्नेट यांनी केलेला अभ्यास. ते म्हणतात, 'विनयामध्ये मालमत्तेसंबंधी रीतसर कायदेशीर संकल्पना आहेत. शासनाच्या पाठिंब्यामुळे बौद्धमठांवर कर नव्हते आणि तिथे शासनमान्य बिनपगारी कामगारही नसल्यामुळे शेतीच्या कष्टप्रद जीवनाकडून या अनुत्पादक समजल्या गेलेल्या जीवनाकडे लोक आकर्षित झाले. काही मठ राज्यसत्तेच्या अखत्यारीत होते, तर काही खासगी मालकीचे होते. काही तर दासांच्या श्रमावर जगणाऱ्या मोठ्या संस्थानांसारखे झाले होते. अनेक मठांचे रूपांतर व्यवसायातही झाले होते. त्यांची स्थापना झाली होती ती एकत्रित जगण्याचा अनुभव घेण्यासाठी आणि आध्यात्मिक शोधासाठी. पण या मूळ हेतूपासून ते खूप लांब गेले होते' (गेर्नेट १९९५). भारतातील या मठांचा जवळून अभ्यास करण्यासाठी पुरेशी माहिती कधीच उपलब्ध नव्हती. परंतु कोसंबींसारख्या अनेक मार्क्सवाद्यांनी बौद्ध मठांद्वारे शोषण होत होते हे वारंवार मांडले आहे.

आज भारतात जे स्पष्टीकरण मोठ्या प्रमाणात स्वीकारले गेले आहे, त्यात मुस्लिम आक्रमणांकडे बोट दाखवण्यात येते. बौद्ध विचारांची नालंदा विद्यापीठासारखी अनेक केंद्रे मुस्लिम राज्यकर्त्यांनी बंद पाडली असे मानण्यात येते. 'इस्लामच्या तलवारी'चा हा सिद्धान्त खुद्द आंबेडकरांनीदेखील स्वीकारलेला आहे.

> मुस्लिम आक्रमकांकडून जर्जर केले गेलेले ब्राह्मणी तत्त्वज्ञान आश्रयासाठी राजाकडे धाव घेऊ शकत होते. बौद्धांना ते शक्य नव्हते. बौद्ध विचार हा एखाद्या दुर्लक्षित अनाथ बालकासारखा होता, ज्याला स्थानिक सत्ताधाऱ्यांनी थंडीत कुडकुडायला सोडून दिले होते आणि दुसरीकडे तो जेत्यांनी लावलेल्या आगीत होरपळून निघत होता. भारतातील बौद्धधम्मावर आलेले हे सर्वात मोठे संकट होते. इस्लामची तलवार पुरोहित वर्गावर जोरात चालली. त्यामुळे तो एकतर नष्ट तरी झाला किंवा भारताबाहेर तरी गेला. बौद्ध तत्त्वज्ञानाची ज्योत तेवत ठेवण्यासाठी कुणी उरलेच नाही (आंबेडकर, १९८७: २३२-३३).

काही प्रश्न

या सर्व विश्लेषणाबाबत बुचकळ्यात टाकणारे काही प्रश्न पडतात. काही प्रश्न तर विरोधाभासी आहेत. उदाहरणार्थ, बौद्ध विचार जर आपल्या मठांमधून आणि व्यावसायिक उद्दिष्टांमधून भांडवलशाहीला उत्तेजन देत असते तर कृषी उत्पादनाला प्रोत्साहन देणाऱ्या ब्राह्मणी विचारामुळे तो प्रभावित का व्हावा? ब्राह्मणी तत्त्वज्ञान ज्या उत्पादन पद्धतीचा पुरस्कार करत होते, ती पद्धत तर मागासलेली होती, सरंजामी होती. ती त्यामानाने व्यवसायकेंद्री नव्हती, शहरकेंद्रीही नव्हती. कर्मकांडाधिष्ठित होती. मग येऊ घातलेल्या जागतिक व्यापाराच्या पर्वात हे तत्त्वज्ञान केंद्रस्थानी कसे आले? कृषीकेंद्रित उत्पादनाकडे जाण्याचे उलट पाऊल कसे पडले? काही अंशी हा भारतातील सरंजामीशाहीच्या स्वरूपाचा प्रश्न आहे. शिवाय ब्राह्मणी तत्त्वज्ञानाने पहिल्या सहस्रकाच्या उत्तरार्धात जे प्रभुत्व मिळवले होते, त्याने सामाजिक-आर्थिक संदर्भात खरोखरीच एक पाऊल मागे नेले का हाही प्रश्न निर्माण होतो.

ब्राह्मणी तत्त्वज्ञान का जिंकले या प्रश्नाच्या पुढे इतरही प्रश्न आहेत. पहिला म्हणजे, सहस्रकाच्या मध्यावर मठाभोवती केंद्रित झालेल्या बौद्ध विचाराने 'ऱ्हास होऊ लागलेल्या' किंवा 'शोषणकारी' अशा सामाजिक संकल्पनेचे प्रतिनिधित्व केले का? अशी संकल्पना जिने वापरलेल्या अतिरिक्त उत्पादनाच्या बदल्यात महत्त्वाचे असे काहीच दिले नाही. दुसरा प्रश्न म्हणजे कर्मकांडे किंवा रोजच्या आयुष्यातील छोटे छोटे सण समारंभ यांना स्थान न दिल्याने ब्राह्मणी विचाराला शिरकाव करायला जागा मिळाली का? यापैकी कुठलेच स्पष्टीकरण खरे नसले तरी दुसरे कोणते स्पष्टीकरण देता येईल?

बौद्ध मठांच्या भूमिकेचे विश्लेषण करताना त्यात त्रुटी दिसतात. जर हे मठ म्हणजे व्यावसायिक हितसंबंधांचे केंद्र म्हणून काम करत होते, तर ते फक्त अनुत्पादक किंवा बांडगुळासारखे परजीवी नव्हते. दुसरे म्हणजे मठांनी जर शेतकऱ्यांना समाजातील उत्पादक (म्हणजे शोषित) जगण्यापासून दूर नेले तर त्याचा अर्थ त्यांनी या शेतकऱ्यांना सुटकेचा मार्ग दाखवला, राज्यसत्तेच्या दमनाला पर्याय उभा केला असा होतो. सत्ताधारी राजकीय वर्गांचा त्यांच्यावर रोष

असायला हे कारण पुरेसे आहे, पण हे मठ म्हणजे शेतकऱ्यांवर शोषणाचा भार होते, या कल्पनेशी त्याचा मेळ बसत नाही. चिनी समाजाबद्दलचे तपशीलवार विवेचन पाहिले, की त्यातून मठांच्या भूमिकांमधील बदल लक्षात येतो. सहस्रकाच्या अखेरीस हे मठ जरी शोषक बनले होते, तरी त्यांनी उद्योजकांना चालना देण्याचे कामही आधी केले होते. त्यांनी शेतकऱ्यांना अडचणीच्या वेळी धान्य पुरवून आणि इतर मदत पुरवून मदतही केली होती (राईट १९६५: ५८-५९, लाय १९९५). चौथ्या प्रकरणात आपण पाहिले त्याप्रमाणे कोसंबींनी स्वतः व्यवसायाला बळ पुरवण्याच्या मठांच्या भूमिकेचा उल्लेख केला आहे. कृषिउत्पादन वाढवायला त्यांनी मदत केली असेही कोसंबी नोंदवतात. चिनी प्रवाशांच्या वर्णनातून हे दिसते की या मठातील जगणे सुखकारक होते. कधी कधी तर विलासी होते आणि यालाच बौद्धेतर अभिजनांकडून किंवा काही स्तरांतील बहुजनांकडून विरोध झाला असावा. मात्र हे खरे, की या मठांनी शैक्षणिक व वैद्यकीय सेवा पुरवल्या होत्या. एक गोष्ट स्पष्ट आहे, की मठांची धार्मिक, सामाजिक आणि आर्थिक भूमिका वेळोवेळी बदलत गेलेली दिसते आणि याक्षणी कोणतेही सामान्यीकरण करणे शक्य नाही.

ह्युआन त्सांग वर्णन केलेल्या हजारो मठांचा तपशीलदेखील एकूणांपैकी काहींचेच प्रतिनिधित्व करतो. नालंदाच्या बाबतीतच तो हे सांगतो, की इथे भिक्खूंना चैनीचे आयुष्य जगायला मिळत होते. आज विद्यापीठांमध्ये ज्या सोयी-सुविधा दिसतात, त्याच्याशी याची तुलना करता येईल, पण मठांमध्ये सर्वसाधारण जीवन असेच होते, असे म्हणता येणार नाही. ब्राह्मणी विचार अधिक विकेंद्रित स्वरूपाचा होता ही वस्तुस्थिती असली तरी त्या व्यवस्थेला वरकड उत्पादन कमी लागत होते असे नाही. बौद्ध मठांच्या रूपात एक धार्मिक संस्था ठळकपणे लोकांच्या नजरेत येत होती इतकेच. बौद्ध मठ हे अधिक 'अनुत्पादक' होते, परजीवी होते असे म्हणणे एकांगी होईल. ब्राह्मण पुरोहित देखील श्रद्धाळू लोकांनी दिलेल्या असंख्य भेटवस्तूंवर जगतच होते. मोठमोठी मंदिरे, राजांचे दैवतीकरण यातून सातव्या आणि आठव्या शतकात ब्राह्मणी विचाराचे जे पुनरुज्जीवन झाले त्याला प्रचंड मोठ्या प्रमाणात वरकड उत्पादन आवश्यक होते.

अनेक प्रकारच्या कर्मकांडांद्वारे ब्राह्मण पुरोहित आणि ब्राह्मणेतर सामान्यजन यांच्यात एक नाते निर्माण होऊ शकत होते. बौद्ध विचाराने सामान्यजनांसाठी म्हणून काहीच दिले नाही असे म्हणण्यात एक मोठी गफलत आहे ती अशी की सामान्य श्रद्धाळू लोकांना ब्राह्मणी विचाराने आणि बौद्ध विचाराने जे काही शिकवले त्यात तात्त्विक फरक होता. ब्राह्मणी तत्त्वज्ञानाने आयुष्यातील विविध टप्प्यांसाठी काही कर्मकांडे सांगितली होती आणि बौद्ध विचाराचा याला विरोध होता. बौद्ध विचाराने सद्वर्तनावर भर दिला होता. वैदिकांमधील बळीची पद्धत आणि नव्याने निर्माण होणारी कर्मकांडे थांबवण्याचा बौद्धांचा प्रयत्न होता. पण याचा अर्थ त्यांनी सामान्य अनुयायांच्या धार्मिक गरजांकडे, विधींकडे लक्षच दिले नाही असे नाही. मठांमध्ये सामान्य अनुयायांसाठी काही विधी होते. सामान्यांना सहभागी करून घेतले जात होते. महायान पंथात सामान्यजनांच्या भावनिक गरजांची विशेष काळजी घेतलेली दिसते. (व्हालेन लाय दाखवून देतात त्याप्रमाणे चिनी समाजाच्याबाबतीत हे स्पष्ट होते.) ब्राह्मणी तत्त्वज्ञानाने स्थानिक पंथांबरोबर आपले अस्तित्व टिकवण्यात आणि या पंथांना आपल्यात सामावून घेण्यात यश मिळवलेले होते. यात बरेचदा स्थानिक देवदेवता विष्णूचा अवतार आहेत किंवा शंकराचे रूप आहेत असे अभिजनांकडून सांगितले जाई. अनेक दक्षिणपूर्व आशियाई देशांमधून बौद्ध तत्त्वज्ञानानेही असे केल्याचे दिसते. भारतात बराच काळ स्थानिक देवदेतांच्या विविध पंथांना बौद्ध तत्त्वज्ञान आपलेसे करीत होते याचे पुरावेही सापडतात.

या काळात सामान्यजनांमध्ये प्रचलित असणारे विधी, कर्मकांडे, त्यांची संस्कृती याबद्दल खरे तर आपल्याला फारसे माहीत नाही. बाशम यांनी खात्रीपूर्वक म्हटले आहे, की बौद्ध कुटुंबे ब्राह्मण पुरोहितांकडून वैदिक कर्मकांडे करून घेत असत. परंतु हे फक्त अभिजन वर्गाबाबत घडत असण्याच्या शक्यतेकडे त्यांनी दुर्लक्ष केले आहे. सामान्यजनांनी स्वीकारलेले आणि अंगिकारलेले विधी, पारंपरिक ब्राह्मणी विधींपेक्षा वेगळे होते. हे त्याकाळी तर दिसतेच पण आजही असेच दिसते.

इतिहासलेखनविषयक प्रश्न

भारतात बौद्धधर्माचा ऱ्हास का झाला याची मीमांसा करताना केल्या जाणाऱ्या सुलभीकरणाला विरोध केला जातो त्याचे प्रमुख कारण ऐतिहासिक पुराव्यांचा अभाव हे आहे. प्राचीन भारतीय इतिहासाबाबतची ही नेहमी आढळणारी अडचण आहे. चीनशी याबाबत तुलना केली तर लक्षणीय फरक दिसतो. परदेशी प्रवाशांचे लिखाण (ग्रीक व चिनी प्रवासी) आणि साहित्य म्हणून जे अप्रत्यक्षरित्या उपलब्ध आहे, ते सोडता त्याकाळचा सामाजिक तपशील उपलब्धच नाही. असा तपशील पुरवणारे बौद्ध साहित्य भारतातून नष्ट करण्यात आले आहे. पाली किंवा संस्कृतमधील एकही बौद्ध ग्रंथ भारतात जपला गेला नाही! आज ज्या हस्तलिखितांच्या आधारे बौद्ध तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास केला जातो, ती हस्तलिखिते श्रीलंका, तिबेट आणि चीनमध्ये जपली गेलेली आहेत.

भारतामध्ये 'इतिहास' जपला गेला आहे, तो *इतिहास-पुराणांच्या* माध्यमातून. आठव्या शतकानंतर रचलेल्या या पुराणांमध्ये विविध घराण्यांच्या राजांची यादी सापडते. हे राजे तिसऱ्या शतकापूर्वीचे होते. ते उत्तर भारतातील असून ब्राह्मणी ग्रंथात त्यांचे उल्लेख आढळतात (वंशावळी व चरित्रांमध्ये). यातून राजांच्या अस्तित्वाला व स्थानाला व्यापक स्वीकृती मिळवून द्यायचा प्रयत्न झाला आहे (विंक १९९०: २८२-८३). रोमिला थापर यांनी *इतिहास-पुराणांच्या* वापराला मान्यता दिली आहे. त्यांच्या मते, या साहित्यातून भारतीय समाजाची ऐतिहासिक परंपरा सापडू शकते. परंतु त्यात पक्षपात आहे हेही त्या मान्य करतात. प्राचीन भारतामध्ये भाट आणि नोंदी ठेवणारे लोक होते. त्यांना *सुत* आणि *मागध* म्हटले जाई. ते प्रमुख घटनांची नोंद ठेवत असत आणि आपल्या राजाचे गौरव करणारी गाणी गात असत. जे इतर समाजांमध्ये होत होते तेच भारतातही घडत होते. परंतु ब्राह्मणी *धर्मशास्त्रा*नुसार भाट, शाहीर यांना कनिष्ठ मिश्रजातीचे ठरवले गेले होते. त्यांच्या नोंदी, गाणी प्राकृतात असल्याने ते सर्व नंतर हरवले. चौथ्या शतकानंतर यातील काही भाग ब्राह्मण अभिजनांनी स्वीकारला आणि तो *पुराणां*साठी संस्कृतात लिहिला गेला (थापर

१९७९: २३८-४०). अशा प्रकारे इतिहासाची जी परंपरा निर्माण झाली, तिने वंशावळींकडे बघायचा सनातन ब्राह्मणी दृष्टिकोन वापरला. वर्णाच्या परिभाषेत 'हलक्या' असलेल्या किंवा ब्राह्मणी विचारधारेनुसार अगदी 'जंगली' असणाऱ्या काही राज्यकर्त्या घराण्यांचे मूळ झाकण्याचा या इतिहासलेखकांचा प्रयत्न होता. ब्राह्मणी ग्रंथ, इतर सनातनी सामाजिक व तत्त्वज्ञानात्मक ग्रंथ आणि बाहेरून पुरवले गेलेले साहित्य हे सर्व बाजूला ठेवून तुर्क आणि मुघलांपर्यंतचा भारतीय इतिहास, शिलालेख, नाणी, पुरातत्वशास्त्रीय खोदकाम यांच्या आधारे पुन्हा रचावा लागेल. ज्या समाजातील अभिजन वर्ग त्याच्या साहित्यिक आणि बौद्धिक कौशल्याचा अभिमान बाळगतो, अशा समाजातला हा मोठा विरोधाभास आहे.

अस्सल, प्रामाणिक ऐतिहासिक परंपरेसाठी थोडा संशयी दृष्टिकोन आणि संख्यात्मक वास्तवाशी निष्ठा या दोन्ही गोष्टी असाव्या लागतात. शिवाय राज्यकर्त्यांकडून संस्थात्मक पातळीवरचे स्वातंत्र्यही हवे असते. चीनमधील ऐतिहासिक परंपरा अतिशय प्रगत होती. त्यात पक्षपात नव्हता असे नाही, पण तिथल्या राज्यकर्त्यांची कृत्ये व्यवस्थित नोंदली गेली आहेत. चीनप्रमाणे बौद्ध तत्त्वज्ञानात इतिहास हे 'विज्ञान' नव्हते, पण तरीही बौद्ध विचाराने ऐतिहासिक दृष्टी ठेवल्याचे दिसते. प्राचीन पाली ग्रंथांमधून ऐतिहासिक घटनांची बऱ्यापैकी नोंद ठेवलेली दिसते. बौद्ध मठांना मोठ्या प्रमाणात निर्णयस्वातंत्र्य होते. श्रीलंकेसारख्या बौद्ध समाजाने दोन महत्त्वाचे ऐतिहासिक दस्तावेज निर्माण केले आहेत. त्यातून प्राचीन भारताविषयीच्या आपल्या ज्ञानात भर पडते. भारतातील एक महान सम्राट - अशोक - याच्याबद्दलची माहिती श्रीलंकेतील बौद्धांनी ठेवलेल्या नोंदींमुळे मिळते हे लक्षात घेण्याजोगे आहे. ब्राह्मणी ग्रंथांतून त्याचे नाव क्वचितच सापडते. भारतातील असा एक दस्तावेज म्हणजे काश्मिरमधील *राजतरंगिणी*. जयसिंह राजाच्या काळात, बाराव्या शतकात हा ग्रंथ लिहिला गेला. हा ग्रंथ बौद्ध विचाराने प्रभावित झाला असण्याची शक्यता आहे (थापर १९७९: २४३-४४, कोसंबी १९८५: ११६n).

ब्राह्मणी स्रोतांच्या वापराचे समर्थन करताना रोमिला थापर म्हणतात, 'प्रत्येक समाजाची त्याच्या भूतकाळाविषयीची एक संकल्पना असते आणि

त्यामुळे कुठल्याच समाजाला अनैतिहासिक म्हणता येत नाही.' (१९७९: २३८) भारतात जी जपली गेली आहे, ती 'भूतकाळाची ब्राह्मणी संकल्पना' आहे. 'समाजा'ची संकल्पना नव्हे या वस्तुस्थितीशी या मताचा मेळ बसत नाही'. ब्राह्मणी स्रोतांनी सांगितलेली भूतकाळाची संकल्पना बौद्ध स्रोतांच्या संकल्पनेहून वेगळी आहे. भारतातील इतर परंपरा किंवा स्थानिक समूहांच्या संकल्पनेहूनही ती वेगळी आहे. शिवाय बौद्ध साहित्यात भूतकाळाच्या वेगळ्याच संकल्पनांचे प्रतिबिंब पडलेले दिसते, पण भारतातून ते सगळेच नाहीसे केले गेले आहे.

एकेकाळी बखरींसहित पुष्कळ साहित्य उपलब्ध होते, यावर आपल्याला विश्वास ठेवता येतो. अनेक बौद्ध नोंदी, बखरी, लोकप्रिय साहित्य, पवित्र ग्रंथ, संस्कृतमधून अनुवादित केलेल्या चिनी व तिबेटी आवृत्त्यांच्या प्रादेशिक आवृत्त्या (ज्या आज उपलब्ध आहेत) बौद्ध मठात ठेवल्या गेल्या असाव्यात आणि जेव्हा मठ नष्ट केले गेले तेव्हा त्या हरवल्या असाव्यात किंवा नष्ट झाल्या असाव्यात, पण अशा नोंदी नक्कीच असणार. पाली ग्रंथांचा पाया म्हणजे याच नोंदी होत्या. हे ग्रंथ श्रीलंकेत जतन केले गेले होते. बौद्ध साहित्याचे तिबेटी, चिनी आणि इतर भाषांतून जे अनुवाद झाले त्याचा आधारही याच नोंदी होत्या. बौद्ध विचाराच्या भारतीय इतिहासाचा सतराव्या शतकातील तिबेटी बखरकार तारानाथ याने ज्या हस्तलिखितांचा आधार घेतला ती आज माहीत नाहीत. बौद्ध विचार भारतातून नाहीसा होणे याचा अर्थ भारतातून अतिशय मोलाची मीमांसा व इतिहासलेखन नाहीसे होणे असाही होतो. परिणामी ज्या नोंदी अस्तित्वात आहेत त्या ब्राह्मणी पूर्वग्रहदूषित दृष्टीवर आधारित आहेत.

महत्त्वाचे असे लक्षात घ्यायला हवे, की अशाने भारतीय समाजाच्या एकूण इतिहासात नोंदींमध्ये मोठ्या फटी राहतात. कोसंबी म्हणतात त्याप्रमाणे इतिहास म्हणजे फक्त उत्पादनाची साधने आणि उत्पादनासंबंध यातील क्रमवार बदलांची नोंद नव्हे (कोसंबी १९७५: १). मानवी कृती आणि मानवी नातेसंबंध यांच्यात काळानुरूप होणाऱ्या बदलांची नोंद म्हणजे इतिहास. उत्पादनाच्या बदलत्या पद्धतींशी त्याचा संबंध असतो पण केवळ तेवढेच नसते. कळीचा मुद्दा हा आहे, की या मानवी कृती आणि नातेसंबंधांबद्दल आपल्याला फारच कमी माहिती आहे. याची सुसंगती स्पष्ट करण्यासाठी आपण लिंगाचा मुद्दा

विचारात घेऊ. ब्राह्मणी साहित्याच्या प्रभावाचा एक परिणाम म्हणजे प्राचीन भारतातील राज्य आणि मातृकुलीन साम्राज्ये यांच्याकडे केले गेलेले पूर्ण दुर्लक्ष. उदाहरणार्थ, महाराष्ट्र व आंध्रातले सातवाहन आणि त्यांचे आंध्रातील इक्ष्वाकू वंशज मातृकुलीन होते. शिलालेखांचे पुरावे सांगतात, की सातवाहन राण्या नयनिका आणि गौतमी बल-सिरी व इक्ष्वाकू राण्या चमति-सिरी आणि भातीदेवा या सामर्थ्यशाली होत्या. यांच्यातील काही सत्ताधारीही असू शकतात. सातवाहनकालीन शिलालेखांची मिराशींनी देवनागरीत केलेली नक्कल (विशेषतः मिराशी १९८१, II: ५-२०), नागार्जुनकोंडा येथील अवशेषांमध्ये दिसून आलेल्या इक्ष्वाकूंच्या शाही स्त्रियांच्या सहभागाचा दत्त यांनी दिलेला तपशील आणि *सिरमालसिंहनाद सूत्रा*सारखे महायान ग्रंथ हेच दर्शवतात. पुराणात मात्र अशा स्त्रियांचा उल्लेख अजिबात सापडत नाही आणि त्यामुळे इतिहासकारांच्या मांडणीतून ते सुटले आहेत (उदाहरणार्थ, थापर १९९६, शास्त्री १९९९). स्त्रियांच्या हातात मोठ्या प्रमाणात सत्ता होती हे शक्य नाही हे सांगण्यासाठी मिराशी स्वतःच्याच पुराव्यांकडे दुर्लक्ष करतात (मिराशी १९८१, II: ४-१६, ३४n, ४१-४९).

बौद्ध तत्त्वज्ञानाच्या ऱ्हासाबाबत जी सामान्यीकरणे आपण पाहिली त्या सर्वांवर हे मुद्दे प्रश्नचिह्न उभे करतात.

हिंसेचा प्रश्न

भारतातून बौद्धधम्म नाहीसा होण्यामागे हिंसेने बजावलेली भूमिका आहे तिचे काय? भारतात आज प्रभावी असणारी हिंदुत्वाची ताकद कायम असे म्हणते, की ऐतिहासिकदृष्ट्या पाहिले तर हिंदू धर्म हा एक सहिष्णू धर्म आहे. आपल्या शत्रूंच्या विरुद्ध बलाचा वापर करण्याऐवजी तो त्यांना आपलेसे करून घेतो. ते इस्लामला मात्र हिंसक धर्म, धर्मांतर लादणारा धर्म म्हणून घोषित करतात. परंतु ऐतिहासिक पुरावे पाहिले तर हा दावा खोटा ठरतो. ज्यांनी बौद्ध मठ उद्ध्वस्त केले, भिक्खूंना मारले किंवा त्यांच्या सामान्य पाठीराख्यांना मारले ते त्यांच्या गुन्ह्यांचे पुरावे ठेवत नाहीत. ख्रिश्चनांचे जागतिक संबंध आणि आधुनिक प्रसारमाध्यमे यांच्या अभावी १९९९-२००० या काळात आदिवासी

भागांमध्ये भारतीय ख्रिश्चन आणि मिशनरी यांच्यावरील हल्ल्यांबाबत आणि त्यांच्या हत्येबाबत कितीशी माहिती उघडकीला आली असती?

ब्राह्मणी तत्त्वज्ञान *पाखंडी* लोकांबाबत सहिष्णू नाही हे संस्कृत स्रोतांवरून दिसते. रामाने शंबुकाला मारणे ही कथा दोन प्रकारच्या हिंसेचे प्रतीक आहे. एक म्हणजे 'खालच्या' जातीच्या लोकांवरील हिंसा आणि 'पाखंडी संन्याशां'विरुद्धची हिंसा. अर्थशास्त्रामध्ये अस्पृश्यांबरोबरच समणपंथीयांचीही रीतसर वर्गवारी केली आहे. 'पाखंडी आणि चांडाळ, स्मशानभूमीच्या पलीकडे त्यांना दिलेल्या जागेवर राहतील' (*अर्थशास्त्र* १९९२ः १९३) रंगराजन यांच्या अनुवादात कौटिल्य म्हणतो, की 'आश्रमात राहणारे संन्यासी आणि आरक्षित जागेत राहणारे 'पाशंड' (पाखंडी) एकमेकांना त्रास न देता राहतील. छोटे–मोठे संघर्ष सहन करतील. एका ठिकाणी अगोदरपासून राहणारे नवीन लोकांसाठी जागा करतील. जो जागा द्यायला नकार देईल त्याला काढून टाकले जाईल.' या उताऱ्यावरून हे स्पष्ट होते की, पाशंडांना आरक्षित जागांसारख्या ठिकाणी ढकलले गेले होते.

*अर्थशास्त्रा*चा साधारण कल बौद्धांना अस्पृश्यांसमान मानण्याकडे आहे. मराठी इतिहासकार बी. जी. गोखले नोंदवतात की, महाराष्ट्रातील बौद्ध हे पुनरुज्जीवित होणाऱ्या ब्राह्मणी तत्त्वज्ञानाचे मुख्य लक्ष्य होते. वेरूळ आणि इतर काही ठिकाणी त्यांची ठिकाणे धेडवाडा आणि महारवाडा म्हणून ओळखली जात (गोखले १९७६ः ११८). १९व्या आणि २०व्या शतकातील दलित नेते आंबेडकर आणि आयोती तास यांनी म्हटले आहे की, आजचे दलित म्हणजे ब्राह्मणांनी ज्या बौद्धांना अस्पृश्यांमध्ये रूपांतरित केले, त्या बौद्धांचे वंशज आहेत. त्यांच्या या म्हणण्याला तसेच सबळ कारण आहे.

वेंडी डोनिंगर यांचा गुप्तकालीन पुराणांचा अभ्यास दाखवून देतो की, ब्राह्मणांचा *पाशंडां*बद्दलचा दृष्टिकोन उत्तरोत्तर कठोर होत गेला. उपनिषदे आणि अशोकाच्या काळातील सहिष्णुता पुढे पुराणांमध्ये हिंसेत रुपांतरित झालेली दिसते. *लिंग पुराणात* वर्णन केल्याप्रमाणे बुद्धाच्या अवतारामुळे धर्म नष्ट झाला. प्रमित्र नावाचा एक 'शासक' जन्माला आला आणि त्याने हजारो रानटी लोकांना ठार मारले. त्याने सर्व शूद्र राजांनाही ठार मारले. त्याने पाखंडी लोकांची संख्या

कमी केली. वयाच्या बत्तिसाव्या वर्षी तो बाहेर पडला आणि पुढची वीस वर्षे त्याने हजारोंची कत्तल केली. अखेरीस त्याच्या या कृत्याने पृथ्वीवर फक्त राख शिल्लक राहिली. (ओ'फ्लॅहर्टी १९८३ः १२३) *मत्स्यपुराणा*तील त्यांचा एक दाखलाही बोलका आहे.

> *जे सत्प्रवृत्त नव्हते त्या सगळ्यांना त्याने मारले. देशाच्या उत्तर आणि मध्य भागातील लोक, पर्वतांवर राहणारे लोक, पूर्व व पश्चिमेकडील रहिवासी, विंध्य पर्वतामध्ये उंचावर राहणारे लोक, दख्खनच्या पठारावरील लोक, द्रविड, सिंहली, गंधार, पराद, पहलव, यवन, शक, तुसक, बर्बर, स्वेत, हलिक, दराद, खास, लंपक, आंध्र आणि कोल जमातीचे लोक – सगळ्यांना त्याने मारले. विजयाचे चक्र फिरवून त्या शक्तिशाली मनुष्याने शूद्रांचा अंत केला, सर्व जीवांना पळून जायला भाग पाडले.*

मत्स्यपुराण, वायूपुराण, ब्रह्मांडपुराण, विष्णुपुराण आणि *भागवतपुराण* या सगळ्यांना 'गुप्तांच्या मानसिक विकृतीचे आणि असुरक्षिततेचे मूळ धर्मग्रंथ' म्हणतात. (तत्रैवः १२४) वस्तुतः ब्राह्मणी मानसिक विकृती म्हणणे अधिक योग्य होईल कारण डोंनिगर स्वतःच म्हणतात त्याप्रमाणे गुप्त राजवट खरे तर सहिष्णू होती.[३]

बौद्ध विचार आणि ब्राह्मणी विचार यात सहस्रकाच्या कालावधीपर्यंत झालेल्या संघर्षातील हिंसेकडे बौद्ध स्रोत विशेषत्वाने लक्ष वेधतात. ह्युआन त्सांगनेही अनेक हिंसक घटनांचे दाखले दिले आहेत. (शैव राजा शशांक

---

[३] ओ'फ्लॅहर्टी दाखवून देतात की, बुद्धाला विष्णूचा अवतार मानण्यामागे राजांची चिथावणी होती. बौद्धांना पाखंडी म्हणून संपवण्याचा विचार त्यामागे होता. *भविष्य पुराणात* यज्ञातून निर्माण झालेल्या चार क्षत्रियांनी बौद्धांना संपवल्याची एक कथा आहे. पुढे मुस्लिम कालखंडात या 'अग्निपुत्र' क्षत्रियांना राजपूत म्हणून अशाच एका कथेतून पुढे आणले गेले. बौद्ध 'विश्वासघातक्यां'प्रमाणेच मुस्लिम आणि ख्रिश्चन *म्लेंच्छांना* विरोध करण्यासाठी ते निर्माण झाले होते असे सांगितले गेले (हिल्टरबायटेल २००१ः २७८–८१).

याने बोधिवृक्ष पाडल्याची घटना, स्मृतिस्तंभ तोडणे, इतर प्रतीके नष्ट करणे यांचाही तो उल्लेख करतो.) (बील १९८३ः II, ९१,११८,१२१) तो एका मोठ्या गुहा-मंदिराचाही उल्लेख करतो. विदर्भातील पर्वतमय प्रदेशातील हे मंदिर नागार्जुनाच्या सांगण्यावरून सातवाहन राजाने बांधले असे म्हटले जाते. हे मंदिर पूर्णपणे नष्ट केले गेले (तत्रैवः २१४-१७).

सोळाव्या शतकाच्या उत्तरार्धातील आणि सतराव्या शतकाच्या सुरुवातीचा तिबेटी बौद्ध बखरकार तारानाथ अजून बरेच प्रसंग सांगतो. बौद्ध विचाराच्या विरुद्धच्या 'तीन हल्ल्यांचा' तो उल्लेख करतो. बौद्ध विचारावर जे हिंसक आघात झाले ते हे तीन कालखंड आहेत. मौर्य काळाच्या शेवटी पुष्यमित्र शुंगाचा कालखंड पहिला -

> ब्राह्मण राजा पुष्यमित्राने इतर तीर्थिकांसह युद्धाला सुरुवात केली. मग त्यांनी मध्यप्रदेशापासून जालंधरपर्यंत अनेक बौद्ध मठ जाळून नष्ट केले. त्यांनी अनेक प्रज्ञावंत भिक्खूंनाही मारले. परंतु त्यांच्यातील बहुतेकजण इतर देशांमध्ये पळून गेले. परिणामी उत्तरेतून फक्त पाच वर्षांत बौद्ध विचार नाहीसा झाला (*तारानाथ* १९९०ः १२१).

दुसरा कालखंड मिहिरकुलाचा आहे. मिहिरकुल या बौद्धविरोधी राजाने सहाव्या शतकात उत्तर भारतावर स्वारी केली होती. तारानाथ या राजाचे नाव घेत नाही. तो म्हणतो की, एका 'इराणी' राजाने तुरुष्क सैन्याचा मगधांच्या मदतीने नाश केला. अनेक देवळे नष्ट केली आणि नालंदा विद्यापीठाचेही नुकसान केले. 'तिसरा हल्ला' दक्षिणेत झाला होता. यात राजसत्तेची राजरोस मदत त्यामानाने कमी घेतली गेली. यात दोन ब्राह्मण भिकाऱ्यांचे वर्णन येते. यातील एक अग्नी उत्पन्न करण्याची जादुई शक्ती मिळवतो आणि त्या आगीत ८४ देवळे आणि कृष्णराजाच्या देशातील अनेक महत्त्वाची कागदपत्रे जाळून खाक होतात (*तारानाथ* १९९०ः १३८, १४१-४२).

ब्राह्मण पंडितांबरोबर तीव्र स्वरूपाचे वादविवाद सुरू झाले तेव्हा त्याला हिंसक वळणदेखील लागले होते. तारानाथ लिहितो की, ओरिसात एका वादानंतर -

> *तीर्थिक* जिंकले आणि त्यांनी अनेक देवळे नष्ट केली. त्यांनी बौद्ध शिकवणुकीची केंद्रे मुख्यत्वे करून लुटली आणि *देवदासांना* (विहारातील गुलाम) ते घेऊन गेले. दक्षिणेत अनेक वादांमध्ये बौद्धांचा पराभव झाला आणि *तीर्थिक* ब्राह्मणांनी त्यांची मालमत्ता लुटली व त्यांच्या अनुयायांनाही लुटले (*तारानाथ* १९९०: २२६).

तुर्कांनी बाराव्या शतकात विक्रमसिला आणि ओदंतपूर नष्ट केले तेव्हा असे लक्षात आले की, त्यांना ही दोन्ही ठिकाणे म्हणजे गड वाटले आणि त्यामुळे असे घडले. राजाने तिथे आपले सैन्य ठेवले होते. (*तारानाथ* १९९०: ३१८–१९) तुर्कांनी एक साधीच चूक केली होती! विनाशाच्या या अखेरच्या धक्क्यानंतर तारानाथची बखर संपते. इथून बौद्ध भिक्खू नेपाळला, नैर्ऋत्येला आणि दक्षिण–पूर्व आशियाला गेले.[४]

इतिहासातील हिंसा फार सहजतेने विस्मृतीत जाते. अशोकाच्या शिलालेखांमधून ज्याचा पुरावा मिळतो ते कलिंगाचे युद्ध हे याचे एक प्रमुख उदाहरण आहे. सातव्या शतकात कलिंग देशाला भेट दिल्यावर ह्युआन त्सांग त्या देशाचे वर्णन करतो. तो म्हणतो की, एकेकाळी या देशात सघन लोकवस्ती होती, पण पुढे लोकसंख्या कमी झाली. एका ऋषीने लोकांना दिलेल्या शापाची कथाही तो सांगतो. बौद्धधम्म स्वीकारण्याअगोदरच्या अशोकाच्या दुष्टपणाबद्दल बौद्ध साहित्यात अनेक कथा सांगितल्या गेल्या आहेत, पण त्याच्या स्वतःच्या मोठ्या युद्धाचे दुष्परिणाम मात्र त्यात समाविष्ट केलेले नाहीत.

---

[४] रिचर्ड इटन यांच्या अलीकडील एका पुस्तकात (२०००: ९४–१३२) त्यांनी म्हटले आहे की, समकालीन हिंदुत्ववादी मुस्लिम शासकांनी केलेल्या मंदिर विध्वंसाच्या साठ हजार घटनांकडे बोट दाखवतात. यापैकी फक्त ऐंशी घटनांची ऐतिहासिकता विश्वासार्ह आहे असे दिसते. ते स्पष्ट करतात की, हिंदू राजांनी हिंदू साम्राज्यावर हल्ले केले, मंदिरे उद्ध्वस्त केली आणि मूर्त्या ताब्यात घेतल्या. तसेच मुस्लिम शासकांनी मुस्लिमांवरही अत्याचार केले. त्यांचा निष्कर्ष असा आहे की, हिंसेच्या जवळजवळ सर्वच घटना या प्रामुख्याने राजकीय होत्या. त्यांचा उद्देश प्रतीकात्मक व वास्तवातील शक्तिप्रदर्शन हा होता.

भारतातून बौद्ध वारसा पुसून टाकण्यात काळाबरोबर झालेल्या पडझडीचाही सहभाग आहे. अजिंठा येथील चित्रे ब्रिटिश काळापर्यंत टिकली याचे एक मुख्य कारण म्हणजे या गुहांपर्यंत पोहोचणे अतिशय अवघड होते. इतर अनेक स्मारके गाडली गेली. पुढे १९व्या-२०व्या शतकात चोरीची नवीन प्रक्रिया सुरू झाली. यात अनेक ऐतिहासिक महत्त्वाच्या वस्तू युरोपातील संग्रहालयांत किंवा खासगी संग्रहात गेल्या! ऐतिहासिक स्मारकांचे जतन न केल्यामुळेही मोठा विनाश झाला. याला भारतीय पुरातत्त्व विभागही जबाबदार आहे (मेनन २००१, कालिदास २००१).[५]

राजाचा वरदहस्त ब्राह्मण आणि बौद्ध - दोघांनाही महत्त्वाचा वाटत होता. यात राजांचे ब्राह्मणी विचार स्वीकारणे निर्णायक ठरले. सत्ताधाऱ्यांनी ब्राह्मणांना आर्थिक सहाय्य दिले. वर्णाश्रमाचे कायदे लागू करण्याची जबाबदारी उचलली आणि 'पाखंडी' पंथांना वेगळी वागणूक दिली. त्यांनी एकमेकांशी भांडून एकमेकांचे खून पाडणे किंवा एकमेकांना लुटणे या व्यतिरिक्त कोणत्याही परिस्थितीत त्यांना वा त्यांच्या मालमत्तेला कुठल्याही प्रकारची शासकीय सुरक्षा देणे नाकारले गेले.

बौद्धांनी या ऱ्हासाला तात्त्विक स्वरूप दिले. सततचा बदल ही अखेरीस बौद्धांची मुख्य संकल्पना होती. काळाबरोबर धम्म पुसट होत जाईल ही कल्पना तारानाथनेही मांडली आहे. पुष्यमित्र शुंगाच्या बाबतीत तो लिहितो, 'कल्पना केली होती त्यानुसार पहिली पाचशे वर्षे म्हणजे 'गुरूच्या नियमां'च्या भरभराटीची वर्षे होती आणि पुढील पाचशे वर्षे त्यांच्या ऱ्हासाची वर्षे होती' (*तारानाथ* १९९०: १२१). तो पुढे म्हणतो की, काळाच्या प्रभावामुळे नियमसमुच्चयदेखील पहिल्याइतका तेजस्वी राहिला नाही. तारानाथ बौद्ध विचाराच्या ऱ्हासाकडे एक सरळ नैसर्गिक प्रक्रिया म्हणून बघतो. यात ठरावीक मुदतीने प्रज्ञावंत बोधिसत्त्वांमुळे आणि गुरूंमुळे धम्माची पुनर्स्थापना होते. तारानाथ ज्या पद्धतीने सततच्या विध्वंसाच्या आणि मग पुन्हा शिलालेख व

---

[५] अर्थात पुनर्स्थापनेची तंत्रेही सुधारत आहेत. भारतीय आणि 'परदेशी' सल्लागार एकमेकांकडून बरेच काही शिकत आहेत.

शिकवण सापडल्याच्या कथा सांगतो त्यातून बौद्ध तत्त्वज्ञानाने सांगितलेल्या क्षणभंगुरतेकडे निर्देश केला गेला आहे. त्याचबरोबर या कथांमधून समाजातील बहुस्तरीय, तीव्र आणि बऱ्याचदा हिंसक असा संघर्षही दाखवला गेला आहे.

ब्राह्मण आणि राजांची युती

ब्राह्मणी पुनरुज्जीवनामागे राजसत्तेची भूमिका महत्त्वाची होती. (अशाच प्रकारच्या मांडणीसाठी पाहा – वेबर १९९६: १३०) शैव वा वैष्णव पंथांचा समाजावर जो वाढता प्रभाव होता त्यात राजसत्तेचा मोठा सहभाग होता. दुसरे म्हणजे या पंथांच्या मांडणीतले सगळेच मुद्दे ब्राह्मणी विचार चौकटीत बसणारे नव्हते. ब्राह्मणांचा कप्पेबंद *वर्णाश्रम धर्म* असो किंवा बौद्धांचा सहिष्णू धम्म असो, अंमलबजावणी राजांच्या हातात होती. अशोकानंतर साधारण सातव्या शतकापर्यंत बहुतेक राजांनी दोन्ही धर्मांना पाठिंबा दिला होता. बौद्धांनी याला प्रोत्साहन दिले तर ब्राह्मणांनी याचा विरोध केला. बौद्ध तत्त्वज्ञानाविषयी आस्था असणारे किती बौद्ध राजे (किंवा राण्या) होते याविषयी निश्चित माहिती उपलब्ध नाही. बहुतेक शासक संधिसाधू होते. परंतु एक नोंद घेण्याजोगी वस्तुस्थिती म्हणजे सातव्या आणि आठव्या शतकानंतर भारतात जी नवीन प्रादेशिक घराणी उदयाला आली ती ब्राह्मणी विचारांची समर्थक होती आणि त्यांनी हिंदू प्रतिमा पूजनावर लक्ष केंद्रित करणारे राज्यशासनाधिष्ठित पंथ निर्माण केले. उत्तरेतील कारकोट आणि प्रतिहार, दख्खनमधील राष्ट्रकूट, दक्षिणेतील पांड्य आणि पल्लव अशी काही नावे वानगीदाखल देता येतील. बंगालमधील पाल घराणे (इसवी सन ७५०–११६१) मात्र याला एकमेव अपवाद होते. बौद्ध तत्त्वज्ञानाच्या पराजयात राजसत्तेचा वरदहस्त हा निर्णायक घटक ठरला.

या पाठिंब्यातील एक महत्त्वाचा पैलू म्हणजे इतिहासप्रसिद्ध जमीन अनुदान होय. सहाव्या शतकापर्यंत हा प्रकार चांगलाच रुजला होता आणि पुढे त्याने जोर पकडला. स्थायिक होणाऱ्या ब्राह्मणांना सर्वसाधारणपणे हे अनुदान दिले जाई. कोसंबी म्हणतात, की याच्यामागे आर्थिक कारणे होती. ब्राह्मणांनी शेतीला उपयुक्त असे तांत्रिक ज्ञान पुरवल्याबद्दल राजांकडून मिळणारी ही भेट होती. परंतु यामागे राजकीय हेतूची शक्यता अधिक वाटते. शेतकऱ्यांकडे शेतीचे

ज्ञान होतेच. त्यांच्याकडे जे नव्हते आणि ब्राह्मणांकडे जे होते ते म्हणजे पवित्र धर्मग्रंथ! या ग्रंथांमधून राजांना मान्यता देण्यात आली होती आणि शिक्षणासाठी ज्ञानाचा पाया पुरवण्यात आला होता. हर्मन कुल्के म्हणतात त्याप्रमाणे *शास्त्रांनी* ब्राह्मणांना राज्यव्यवस्था आणि राजकीय अर्थशास्त्र याबाबतच्या ज्ञानावरचा अधिकार मिळवून दिला होता (कुल्के १९९७: २३७).

ब्राह्मण हे तांत्रिक विशेषज्ञांपेक्षा राजकीय विशेषज्ञ होते. ब्राह्मणांमधून फक्त पुरोहितच नव्हे तर, व्यवस्थापक, सल्लागार आणि कारकून निर्माण झाले जे साम्राज्य चालवायला गरजेचे होते. स्थानिक प्रशासनाची घडी बसवायला ब्राह्मणांची मदत झाली. त्यांनी त्यांना मिळालेल्या खेड्यांमध्ये तर प्रशासनाची घडी बसवलीच, पण आसपासच्या खेड्यांमध्येही राज्य प्रशासनाला त्यांनी मदत केली. वंशावळी निर्माण करून आणि राजांना क्षत्रिय म्हणून मान्यता देऊन त्यांनी राजांचे स्थान प्रमाणित करण्याचे काम केले. दिमाखदार सोहळे आयोजित करून राजाभोवती हिंदू राजेशाहीची गूढता आणि भपका निर्माण केला. दुसऱ्या पातळीवर त्यांनी सामाजिक श्रेष्ठत्व आणि राजकीय ताकद यांचे गूढत्व प्रचाराद्वारे जनमानसावर बिंबवले. ते लोकांना शिकवू लागले. त्या त्या भागातील प्रभावशाली व्यक्तीशी त्यांनी कर्मकांडात्मक आणि पौरोहित्याचे संबंध प्रस्थापित केले. त्यांनी जातीचा प्रसार केला, राजांच्या अधिकारांचा प्रसार केला. बंडाला सहाय्यभूत होतील अशा सामाजिक रचना आणि तत्त्वज्ञान त्यांनी निर्माण केले नाही आणि बौद्ध मठांनी नेमके हेच केले होते.

ब्राह्मणी तत्त्वज्ञानाने राजांना अमर्याद सूट दिली. बौद्ध किंवा जैन तत्त्वज्ञानाने असे केले नव्हते. राजांकडून कोणत्याही नैतिक स्वरूपाच्या मागण्या न करता ब्राह्मणी तत्त्वज्ञानाने त्यांना प्रतिष्ठा आणि मान्यता दिली. बौद्ध किंवा जैन परंपरेने, जे राजे त्यागाचा आदर्श लोकांसमोर ठेवणार नाहीत त्यांना फटकारले होते. *सितापतीगारम* या तमिळ महाकाव्यात केवळ नैतिकतेच्या उल्लंघनांमुळे मरण पावलेल्या राजांच्या अनेक कथा आहेत. या महाकाव्यातील मध्यवर्ती कथा राजाच्या अन्यायामुळे मदुराईचा झालेला विध्वंस आणि राजाराणीचा मृत्यू याभोवती फिरते. अशा कथांमुळे राजाच्या अन्यायाविरुद्ध संघर्ष करण्याला मान्यता मिळत होती. याउलट आपण मनूची मांडणी पाहिली तर ती राजाला

देवत्व बहाल करते. सत्तेच्या केंद्रस्थानी शिक्षा करण्याची योग्यता, दंड द्यायचा अधिकार इत्यादी बाबी आहेत. ब्राह्मणी विचाराचे राजांबद्दलचे आकर्षण यातून दिसून येते. बौद्ध राजांनी नैतिकतेने वागणे अपेक्षित होते. इतरांशी न्यायाने आणि औदार्याने वागणे अपेक्षित होते. ब्राह्मणी विचार स्वीकारणाऱ्या राजांनी फक्त जातिव्यवस्था राखणे अपेक्षित होते. श्रीमंत माणसाला जशी संपत्ती साठवायची मुभा होती तशीच राजांना त्यांची शक्ती वापरायची मुभा होती. त्याला नैतिक बंधने असण्याची गरज नव्हती.

संस्थात्मक पातळीवर बौद्ध तत्त्वज्ञानाचा कल भिक्खूंना थेट राजकीय व सामाजिक हस्तक्षेपापासून दूर ठेवण्याकडे होता. त्यांनी राजांच्या सेवेत असण्यालाही बौद्ध मत अनुकूल नव्हते. थायलंड, श्रीलंका, चीन इत्यादी देशांमध्ये संघाने तिथल्या शासकांना वैचारिक व भौतिक आधार पुरवला होता.[६] परंतु भारतातील चित्र वेगळे होते. भारतात बौद्ध विचार ब्राह्मणी विचारांच्या विरुद्ध असा एक पाया उभारू बघत होता. तेवढे सामर्थ्य बौद्ध विचारात होते. त्यामुळे त्याच्याकडे 'धोका' म्हणून पाहिले होते. वैचारिक, सामाजिक व संस्थात्मकदृष्ट्या एका संकुचित, स्वार्थी दृष्टीने भारतीय राजांना बौद्ध विचारापेक्षा ब्राह्मणी विचार अधिक उपयुक्त वाटला. भारतामध्ये राष्ट्रीय पातळीवर एका सक्षम राजकीय एकीकरणाच्या शक्यता ब्राह्मणी तत्त्वज्ञानाने कमी केल्या आणि समाजाला राजकीयदृष्ट्या दुर्बल केले ही गोष्ट वेगळी.

इस्लामची भूमिका

बहुतेक सर्व इतिहासकारांच्या मते, तुर्कांच्या आक्रमणानंतर भारतामध्ये इस्लाम सत्तास्थानावर आला आणि भारतातील बौद्ध तत्त्वज्ञानावरील तो अखेरचा आघात होता. मात्र आपण पाहिल्याप्रमाणे वस्तुस्थिती बरीच गुंतागुंतीची होती. इतर धर्मीयांच्या (उदाहरणार्थ, हिंदू) तुलनेत मुस्लिमांनाच फक्त 'मठ व देवळे

---

[६] व्हालेन लाय यांच्या चीनमधील बौद्ध तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासानुसार चीनमध्ये युद्धकाळात काही बौद्ध भिक्खूंनी सल्लागार म्हणून काम केले होते (लाय १९९५ – २८४–८९).

उद्ध्वस्त करणारे, लुटणारे' असे म्हणणे चुकीचे ठरेल. १९व्या शतकात भारतात आकारास येऊ लागलेल्या हिंदुत्वाच्या विचारधारेतील ही संकल्पना आहे. कुठल्याही धर्म-वंशाच्या जेत्यांनी त्यांनी जिंकलेल्या प्रदेशाची कायम लूट केली आहे. आणि सांस्कृतिक प्रतीके, संपत्ती हे नेहमीच अशा विनाशाचे मुख्य लक्ष्य राहिले आहेत. आधुनिकपूर्व काळातील सर्व धर्म-वंशाचे शासक दुसऱ्या धर्म-वंशाच्या लोकांबाबत भेदभाव करणारेच होते. त्यांना 'मुख्य प्रवाहा'पासून वेगळे ठेवणे आणि आर्थिक-राजकीय परिस्थितीनुसार त्यांच्याविरुद्ध हिंसेचा वापर करणे हेही ते करत असत. 'जिहाद'ची संकल्पना, 'न्यायाचे युद्ध', म्लेंच्छांचा पराभव आणि 'वाईट' विचारधारेवर विजय मिळवायचे इतर मार्ग अवलंबणे हे प्रकार सर्वच धर्मांमध्ये अस्तित्वात होते. बौद्धधम्मात इतरांपेक्षा कदाचित कमी प्रमाणात होते. पण याबरोबरच सर्व धर्मातील शासकांनी त्यांच्या राज्यात इतर धर्मीयांना राहायची परवानगी दिली होती. काही सामाजिक आणि आर्थिक सामर्थ्य असणाऱ्या परधर्मीयांबाबत तर हे विशेषत्वाने खरे होते. हक्क (खरे तर विशेष सवलती) आणि सामाजिक भेदभाव, बहिष्कृती यांची तीव्रता सहसा धर्मबाह्य घटकांवर अवलंबून होती.

याबाबतीत इस्लाम इतर प्रमुख धर्मांपेक्षा वेगळा आहे. धम्म जर आर्थिक व सामाजिकदृष्ट्या सामर्थ्यवान असता तर विजयाच्या वेळी हिंदूंना जी वागणूक मिळाली तीच बौद्धांनाही मिळाली असती. मुस्लिमांची सत्ता असलेल्या प्रदेशात ख्रिश्चन, ज्यू आणि हिंदू लोकांबाबत आधुनिकपूर्व इस्लामची जी सहिष्णुता दिसते ती इतर धर्मांसारखीच आहे. याबाबत बाशमसारखे उल्लेखनीय इतिहासकार किंवा आंबेडकरसुद्धा इस्लामला दोष देण्याच्या हिंदुत्ववादी संकल्पनेच्या जाळ्यात अडकतात.

'इस्लामची तलवार' भारतातील बौद्ध विचारासाठी 'सर्वात मोठे संकट' जरी ठरली नाही तरी तिने बौद्ध विचारांवर आघात केला हे खरे आहे. हे होण्यात काही धार्मिक व वैचारिक घटकांनी मदत केली. इस्लाम आणि ब्राह्मणी तत्त्वज्ञान यांच्यातील संबंधांपेक्षा इस्लाम आणि बौद्ध तत्त्वज्ञान एका अतिशय वेगळ्या पातळीवर एकमेकांशी संघर्ष करीत होते. दोन्हीही जागतिक धर्म होते आणि सर्व वांशिक गटांमधून आणि सर्व देशांमधून ते आपले समर्थक मिळवत

होते. दोन्हीही प्रचारक स्वरूपाचे धर्म होते. एकाच भौगोलिक प्रदेशापुरते मर्यादित न राहता आपल्या धर्मातील प्रचारकांना, उपदेशकांना ते आपल्या शिकवणुकीच्या प्रसारार्थ बाहेर पाठवित होते. दोघेही व्यापाराशी जोडलेले होते. बौद्धांच्या व्यावसायिक जाळ्याने भारताला रोम, इराण, ग्रीस, आफ्रिका तसेच चीनशी जोडले होते. परंतु इस्लामचे व्यापारी जाळे याहूनही व्यापक होते. पश्चिमेकडे इस्लाम आणि ख्रिश्चन या धर्मांतील संघर्षाला कडवट धार होती. इस्लाम किंवा ख्रिश्चन धर्मापेक्षा बौद्धधम्माने सैनिकीकरणाला विरोध केला होता. पण त्यांच्यातील संघर्ष कमी झाला नव्हता आणि त्याचे कारण त्यांच्यातील भेद हे नसून त्यांच्यातील साम्य हे होते.

ब्राह्मणी तत्त्वज्ञानाने इस्लामला वेगळ्या प्रकारे आव्हान दिले होते. त्यांनी धर्मांतरित झालेल्यांना लक्ष्य केले नाही. कनिष्ठ जातीतील लोकांचे अथवा सीमाप्रदेशातील रहिवाशांचे धर्मांतर झाले तरी ब्राह्मणांना बहुधा त्याची फिकीर नव्हती. जोपर्यंत त्यांची मुख्य भूमी सुरक्षित होती तोपर्यंत त्यांना कसलेही सोयरसुतक नव्हते. *म्लेंच्छ* राज्यकर्ते *वर्णाश्रम धर्म* सक्तीचा करणार असतील तर ब्राह्मणांना काही अडचण नव्हती. मजा अशी आहे की ब्राह्मणांची हिंदू राजांशी असलेली युती जितकी प्रभावी होती तितकीच त्यांची मुस्लिम राज्यकर्त्यांशी (आणि पुढे ब्रिटिश वसाहतवाद्यांशी) असलेलीही युती प्रभावी होती.

विंक आपल्या *अल्-हिंद* या सखोल अभ्यासात बौद्ध तत्त्वज्ञानाचा प्रदीर्घ प्रभाव नोंदवतात. ते लिहितात की राजांच्या पाठिंब्याच्या बळावर ब्राह्मणी तत्त्वज्ञानाने बौद्ध तत्त्वज्ञानाला मागे टाकले. पण ही प्रक्रिया टप्प्याटप्प्याने घडली. इस्लामच्या बाह्य प्रभावाशीही याचा संबंध होता–

> भारतभरातील अभिलेख स्पष्ट करतात त्याप्रमाणे नवीन ब्राह्मणी व्यवस्थेच्या स्थापनेसाठी राजांच्या हातातील सत्ता निर्णायक ठरली. ब्राह्मणी विचारांची परिणती शैव आणि वैष्णव पंथात होणे, त्याला प्रादेशिक राजांचे पाठबळ मिळणे, फिरती न्यायालये असणाऱ्या प्रादेशिक राजधान्यांमधून भव्य दगडी मंदिरे निर्माण होणे, भटक्या समूहांनी एका जागी स्थिर होणे, शेतीचे स्थान घट्ट होत जाणे असे अनेक बदल फिरस्त्या व्यापाऱ्यांच्या आणि बौद्ध भिक्खूंच्या खुल्या जगापुढे उभे ठाकले होते.

ते पुढे म्हणतात की याचा अर्थ व्यापार नाहीसा झाला असा नव्हता. प्रादेशिक अर्थव्यवस्थांचे सबलीकरण जागतिक व्यापारातील भारताच्या भूमिकेला चालना देणारे ठरले. ही भूमिका आता मुस्लिम अधिपत्याखाली पार पाडली जात होती. 'इस्लाम' या नव्या सार्वत्रिक धर्माने बौद्धधम्माला मागे टाकले नसते आणि त्याचवेळी 'ब्राह्मणी पुनरुज्जीवन' झाले नसते तर या सर्व घडामोडी होऊच शकल्या नसत्या (विंक १९९०: २३०).

असे का घडले? विंक यांचा भर भारतीय साम्राज्यांचा उदयास्त आणि परदेशी व्यापारावर आहे. विशेषतः अरबांच्या प्रभावाखालील पश्चिमेकडील व्यापार आणि पूर्वेकडे पुन्हा उभ्या राहणाऱ्या चीनशी होणारा व्यापार या दोघांवर. भारतातील मध्ययुगीन काळ शेतीचा पाया बळकट करणारा काळ होता. पण प्रादेशिक अर्थव्यवस्थांची मुळे बळकट होण्याची प्रक्रिया जागतिक व्यापाराशी संबंधित होती आणि जागतिक व्यापारावर इस्लामचा प्रभाव होता. प्रादेशिक पातळीवरील ब्राह्मणी साम्राज्ये मुस्लिमांशी किंवा इतर बाह्य शक्तींशी युती करूनच पूर्ण देशावर वर्चस्व प्रस्थापित करायचे स्वप्न पाहू शकत होती.

पहिल्या सहस्रकाच्या उत्तरार्धात भारतावर ज्या घराण्यांचे वर्चस्व होते त्यांचा आढावा घेताना विंक यांचे इतिहास संशोधन आपल्याला यापैकी काही प्रक्रिया दर्शवते. काश्मिरमधील करकोट घराणे हे पहिले घराणे. याची सुरुवात सातव्या शतकाच्या आरंभी झाली. पश्चिमेकडील रोम शहराशी असलेल्या व्यापारावर त्यांचा प्रभाव होता. मुस्लिमांच्या वाढत्या प्रभावामुळे आणि तिबेटी सामर्थ्यामुळे येऊ घातलेल्या आव्हानामुळे चिंतेत असलेल्या चिनी सत्ताधाऱ्यांशी त्यांची जवळीक होती. या युतीच्या आणि मध्य आशिया व पंजाबातून भरती केलेल्या सैनिकांच्या बळावरच ललितादित्य हा करकोट राजा *दिग्विजया*साठी निघाला होता. इसवीसन ७१३ ते ७४७ असा हा काळ आहे. हर्षाची एकेकाळची राजधानी असणारे कनौज त्याने जिंकले. पुढे तो ओरिसातून बंगालच्या आखातात गेला. तिथून दख्खन, कोकणाकडे जाऊन गुजरातमार्गे तो काश्मिरला परतला. अनेक इतिहासकारांच्या मते भारताला 'अभिजातते'कडून 'मध्ययुगा'कडे वळवणारी ही निर्णायक घटना होती. प्रचंड प्रमाणात संपत्ती गोळा केल्याने ललितादित्य मोठमोठी मंदिरे, स्मारके, तीर्थस्थाने उभारू शकला.

काश्मिरमध्ये त्याने बांधलेले मार्तंड सूर्यमंदिर काश्मिरमध्ये ब्राह्मणी तत्त्वज्ञानाचे पुनरुज्जीवन करणारे ठरले (तत्रैवः २३७–५४).

यानंतर आठव्या शतकाच्या उत्तरार्धात बंगालमधील पाल आपला अधिकार गाजवू लागले. धर्मपाल हा सर्वात शक्तिशाली राजा (इसवीसन ७६९–८१५) त्याने बंगाल, बिहार, ओरिसा, नेपाळ आणि आसामवर राज्य केले. कनोजही त्याच्या ताब्यात होते. बौद्धांची ऐतिहासिक भूमी प्रथमच पूर्वेकडून जिंकली गेली होती. पश्चिमेकडून अरब सिंधमध्ये आले. तिबेट नवीन शक्ती म्हणून उदयास आले आणि चीनमध्ये टँग घराण्याने आपले वर्चस्व प्रस्थापित केले. या सगळ्यामुळे पाल प्रबळ झाले. आपल्या संपूर्ण कार्यकाळात पाल राज्यकर्त्यांनी बौद्ध विचारांना पाठिंबा दिला. असे इतर राज्यकर्त्यांनी केले नव्हते. अर्थात पाल राजांनी शैव आणि वैष्णव पंथालाही आधार दिला होता. कनोजमधून ब्राह्मणांच्या स्थलांतरालाही त्यांनी मदत केली होती. त्यांच्याच काळात विक्रमसिलासारख्या मठ–विद्यापीठाला महत्त्व प्राप्त झाले होते. बौद्धधम्म तिबेटमध्ये पोहोचला तोही बंगालमधूनच. ब्राह्मणी विचारांचा प्रभाव वाढू लागला तो सेन घराण्यामुळे (१०९७–१२२३). यात दक्षिणेतील कर्नाटकातून स्थलांतरित झालेल्या कडव्या शैव योद्ध्यांचा आणि बंगालमधील आर्थिक पाठबळ मिळवलेल्या हिंदू पंथांचाही सहभाग आहे. (तत्रैवः २५९–७२; ईटन १९९७ः ९–१६ देखील पहावे.)

विंक यांच्या मते पुढचे महत्त्वाचे राज्यकर्ते म्हणजे गुर्जर–प्रतिहार. हे उत्तर गुजरात आणि राजस्थानातून उदयास आले होते. मूळचे मेंढपाळ, पण नंतर शिकारी म्हणून रूपांतरित झालेले हूणदेखील होते. या समूहांतून 'राजपूत' निर्माण झाले. त्यांना उत्तर भारतातील 'खरेखुरे क्षत्रिय' म्हणून मानाचे स्थान मिळाले. राजपूतांबरोबरच जुन्या ब्राह्मण–क्षत्रिय संघर्षाला वेगळे वळण मिळाले. परशुरामाने सर्व क्षत्रियांना मारून टाकल्याच्या कथेत या संघर्षाचे प्रतीक दिसते. ब्राह्मणांच्या नियंत्रणाखालील पौराणिकीकरणाच्या केंद्रस्थानी राजपूत आल्यावर संघर्षाचे रूपांतर परस्परपूरक सहजीवनात झाले. राजपूत हे ब्राह्मणांच्या सनातनीपणाचे संरक्षक बनले. परंतु ते भौगोलिक स्थानबद्धतेत होते. कनौज या राजधानीच्या ठिकाणी त्यांचे कार्य केंद्रित झाले होते आणि पूर्ण प्रभुत्व मिळवणे त्यांना त्यामुळे शक्य झाले नव्हते (विंक १९९०ः २७६–९२).

राष्ट्रकूटांनी महाराष्ट्र, गुजरात व मध्यप्रदेश या भागावर आठव्या शतकाच्या अखेरपासून दहाव्या शतकापर्यंत राज्य केले. अरबांनी त्यांचे वर्णन 'भारतातील खरेखुरे सर्वोच्च राज्यकर्ते' असे केले आहे. राष्ट्रकूटांचा सर्वश्रेष्ठ राजा पहिला कृष्णराज (इ.स. ७३८-७७३) याने दगडातून साकारलेले सुंदर कैलास मंदिर बांधले. बौद्ध आणि जैनांच्या गुहामंदिराच्या वारशाला अधिग्रहित केल्याचे हे प्रतीक होते. इस्लामिक राष्ट्रांशी समुद्रमार्गे होणाऱ्या व्यापारात गुजरातला महत्त्वाचे स्थान होते. राष्ट्रकूटांना त्याचा फायदा झाला आणि व्यापाऱ्याच्या वाढीबरोबर त्यांचे स्थानही बळकट होत गेले (तत्रैवः ३०३-०९).

दहाव्या आणि अकराव्या शतकात संपूर्ण भारतामध्ये तामिळनाडूतील चोल घराण्याचा प्रभाव होता. ब्राह्मणांचे वास्तव्य असणाऱ्या खेड्यांमध्ये आणि मोठ्या मंदिरांमध्ये त्यांनी आपली सत्ता प्रस्थापित केली. राजेश्वरी मंदिर त्याचे एक उदाहरण आहे (तत्रैवः २३१). शैव आणि वैष्णव पंथातील भक्ती चळवळीचा त्यांच्या काळात प्रसार झाला. 'पाखंडी' अशा बौद्ध आणि जैन धर्मांचा मुकाबला करायला सुरुवात झाली. चोलांचा उदय 'सुंग' घराण्याच्या काळात होणाऱ्या चीनच्या आर्थिक प्रगतीशी आणि मोठ्या प्रमाणातील व्यावसायिक वृद्धीशी संबंधित होता. चोलांचा साम्राज्यविस्तार दक्षिणपूर्व आशियातसुद्धा झाला होता. या भागात ब्राह्मणांचा प्रभाव होता. पण बहुतेक लोक बौद्धधम्माशीच जोडलेले होते. समुद्रमार्गे प्रवास आणि व्यापार यात भारतीय फारसे नव्हते, पण चोल मात्र त्याला अपवाद ठरले.

जॉन की यांनी या काळातील सत्ताबदल व अर्थहीन विजयांचे वर्णन 'मंडलाभोवती गोल-गोल फिरणारे' असे केले आहे (की २०००ः १६७) विकेंद्रित आणि 'सरंजामी स्वरूपाचे' व्यवस्थापन, देशव्यापी सत्तेचे बदलते अधिकारक्रम, राजा आणि ब्राह्मणांचे वैभव दर्शवणारी मंदिर संस्थाने आणि सत्ता व अतिरिक्त उत्पन्नाचा मुख्य स्रोत असणारा विदेश व्यापार ही या साम्राज्यांची मुख्य लक्षणे होती. शेतीच्या विकासाबरोबरच गावपातळीवर सेवा पुरवणाऱ्या व कुशल कामगारांच्या जाती निर्माण होऊ लागल्या होत्या. आधीच्या संरचनेहून आणि जातकांमध्ये दर्शवलेल्या सुतार, विणकर यांनीच बनलेल्या संपूर्ण खेड्यांच्या चित्रापेक्षा हे चित्र वेगळे होते. खेड्यातील अनेक मंदिरांतून स्थानिक

देवदेवता दिसत. या देवीदेवता आता विष्णू, शंकर किंवा इतर 'महान परंपरा' असलेल्या दैवतांशी जोडल्या जाऊ लागल्या होत्या. त्यांची पूजा व संपत्ती यावर ज्या पुरोहितांचे नियंत्रण होते ते प्रामुख्याने ब्राह्मणच होते. आपण ज्यांना आज अस्पृश्य म्हणून ओळखतो ते सुरुवातीला चामड्याचे कामगार, खाटीक आणि शेतमजूर म्हणून काम करीत होते. शेतकऱ्याची *गहपती* म्हणून असलेली सामाजिक प्रतिष्ठा नाहीशी झाली. गावातील मोठे जमीनमालक आता स्वतःला क्षत्रिय म्हणवून घेऊ लागले. अन्यथा त्यांना शूद्रांचे कनिष्ठ स्थान मिळाले असते. बाहेरील जगाशी व्यापार सुरू राहिला. पूर्व भारत सोडता बाकी ठिकाणी तो अरब व इतर लोकांच्या हातात होता.

मुस्लिम धर्मांतर

ब्रिटिशांना भारतीय उपखंडात जे बहुसंख्य मुस्लिम दिसले ते (तुर्की, मंगोल किंवा अरब) मूळच्या स्थलांतरितांचे वंशज नव्हते. ते धर्मांतरित भारतीयांचे वंशज होते. या धर्मांतराविषयी भारतीयांना व अभ्यासकांनादेखील अतिशय कुतूहल आहे.

बंगालमधील इस्लामच्या अलीकडच्या अभ्यासात रिचर्ड ईटन चार पारंपरिक सिद्धान्त विशद करतात. (१) 'तलवारीचा धर्म' सिद्धान्त (बलपूर्वक धर्मांतर) (२)'राजकीय वरदहस्त' सिद्धान्त (मुस्लिम राजाच्या राज्यात मुस्लिम असण्याचे फायदे मिळतात म्हणून स्वतःहून झालेली धर्मांतरे) (३) 'सामाजिक मुक्ततेचा धर्म' सिद्धान्त (इस्लाम हा समतावादी धर्म असल्याने ब्राह्मणी वर्णाश्रमाच्या जाचाला कंटाळून कनिष्ठ जातीतील लोकांनी इस्लाम स्वीकारणे) (४) देशांतराचा सिद्धान्त. ईटन पहिले दोन सिद्धान्त नाकारतात. कारण जिथे बळ किंवा राजकीय वरदहस्त दोन्ही परिणामकारक ठरू शकतात अशा मुस्लिम सत्तेच्या केंद्रस्थानी गरीब मुस्लिम बहुसंख्य आढळत नाहीत. ते ईशान्यकडे आणि वायव्येकडे आढळतात. ईटन सामाजिक मुक्ततेचा सिद्धान्तही नाकारतात. त्यांच्या मते, 'जी एकत्रित धर्मांतरे झाली ती हिंदूंची नव्हतीच. यात मूलतः शिकारी, मच्छिमार, धान्य-वस्तू गोळा करणारे लोक होते जे टोळी संस्कृतीकडून थेट इस्लामकडे गेले. यातील बहुतेक समूह-राजबंसी,

पोड, चांडाळ, कछ आणि इतर ब्राह्मणी संस्कृतीचा फारसा स्पर्श न झालेले होते. ईटन म्हणतात की, बंगालमध्ये धर्मांतरित लोक प्रामुख्याने पूर्वेकडील प्रदेशातून आले. हे प्रदेश 'हिंदूकरण' झालेले नव्हते किंवा तिथे शेतीनेही जोर धरला नव्हता. बंगालमधील इस्लामचा संबंध शेतीच्या विकासाशी जोडला गेला आहे (ईटन १९९७:११८). सामाजिक मुक्ततेच्या सिद्धान्तांबाबत ईटन उपरोधाने म्हणतात की, हा सिद्धान्त 'वर्तमानातील मूल्ये भूतकाळातील लोकांशी जोडतो.' त्या लोकांमध्ये समतेची इच्छा प्रभावी होती असे हा सिद्धान्त गृहीत धरतो आणि त्याला ईटन यांचा आक्षेप आहे.

> इस्लामशी संपर्क येण्यापूर्वी भारतातील कनिष्ठ जातींमध्ये रुसो किंवा थॉमस जेफरसन यांच्या लिखाणाशी साम्य सांगणारी, सर्व मानव समान आहेत सांगणारी मूलभूत समतेची संकल्पना अस्तित्वात होती आणि ब्राह्मणी शोषणामुळे ती दबली जात होती असे मानले गेले होते. (तत्रैवः ११७)

ईटन त्यांच्या स्वतःच्या सिद्धान्ताला नाव देत नाहीत. परंतु आपण त्याला 'टोळीकडून इस्लामकडे' असे नाव देऊ. कारण त्यांच्या मते भारतातील कनिष्ठ जातींचे मुस्लिम थेट टोळ्यांमधूनच आले होते. ते मुळात ब्राह्मणी जातिव्यवस्थेच्या कक्षेबाहेरच होते.

परंतु आपण जर बंगालमधील, विशेषतः मुस्लिम नियंत्रणाच्या काळातली परिस्थिती पाहिली, तर हाही सिद्धान्त लागू होत नाही असे दिसते. भारतामध्ये ब्राह्मणी तत्त्वज्ञानाचा प्रभाव शतकानुशतके पडत होता, पण पूर्व भारतात मात्र त्याच्या प्रसारास वेळ लागला होता. खुद्द बंगालमध्ये दक्षिण-पूर्व अशियातील बौद्ध प्रभावाखालील राज्यांशी समुद्रमार्गे व्यापार करण्यासाठी आपली बंदरे उपलब्ध करून देणारी दक्षिण आणि पूर्व बंगालमधील राज्ये हे बौद्धांचे मुख्य प्रभावक्षेत्र होते. पश्चिम बंगालच्या तुलनेत इथल्या भागाने ब्राह्मणांचे स्थलांतर कमी पाहिले. परंतु ब्राह्मणीकरणाला शेती स्थिरावण्याशी जोडता येत नाही. ह्युआन त्सांगच्या म्हणण्यानुसार पूर्व आणि उत्तर बंगाल या भागात शेतीने जोर धरला व त्यामुळे इस्लामने शेतीला प्रोत्साहन दिले हे खरे असले तरी इस्लाममुळे शेती सुरू झाली नव्हती. धर्मांतर होण्याच्या आधीपासून अनेक लोक शेती करत होते.

'चांडाळ कोण होते?' हा एक रोचक प्रश्न इथे पुन्हा उपस्थित होतो. ब्रिटिशांच्या काळात चांडाळ ही अस्पृश्य जात अस्तित्वात असणारे बंगाल हे एकमेव राज्य होते. (चांडाळ जातीच्या लोकांनी स्वतःला 'नामशूद्र' म्हणवून घेत एक मोठी सामाजिक चळवळदेखील उभारली होती). ईटन सांगतात त्याप्रमाणे बंगालमधील अनेक देशी लोक 'प्राक्-मुंडा' बोलणारे होते. म्हणजे ते ऑस्ट्रो-आशियाई भाषा वापरीत. पूर्वेकडे जाताना ही भाषा हिंद-आर्य आणि द्राविडी स्वरूपांमध्ये मिसळली गेली. आपण पाहिल्याप्रमाणे, चांडाळ हा शब्द फक्त पूर्वेकडील लोकांकरताच नव्हे तर *मध्यदेशातील*, गंगेच्या मैदानी प्रदेशातील आणि मध्य भारतातील लोकांसाठीही वापरला गेला आहे. विशेष म्हणजे 'संथाळ' या मुंडारी भाषा बोलणाऱ्या आजच्या अनुसूचित जमातीच्या नावाशीही त्याचे साम्य आहे. त्यामुळे प्राक्-मुंडा भाषा बोलणारे लोक बंगालमधून मध्य भारतात आणि गंगेच्या मैदानी प्रदेशातील काही भागात गेले असे म्हणायला वाव आहे. ब्राह्मणी विचारांचे वर्चस्व प्रस्थापित झाल्यावर ज्यांना जिंकले जाऊ शकत होते ते 'चांडाळ' म्हणून ओळखले जाऊ लागले आणि त्यांना अस्पृश्यांसारखी वागणूक दिली जाऊ लागली. जे दुर्गम भागात राहत होते त्यांनी प्रतिकाराच्या बळावर आपले स्वातंत्र्य टिकवले, पण एकूण चित्र मात्र वेगळे होते. गुरू आणि परंपरेच्या आधारावर निर्माण झालेली एक 'सामूहिक चेतना' मध्यभारतातील चांडाळांपासून पूर्वेकडे पसरत गेली असण्याचीही शक्यता आहे. पूर्वेकडील भागात समतावादी परंपरा आत्मसात करून अनेक चांडाळ समूहांनी बौद्ध विचारांना पाठिंबा दिला असणार. ब्राह्मणी शाळेत शिकणाऱ्या पूर्व बंगालमधील एका प्रमुखाच्या मुलाची गोष्ट तारानाथ यांनी सांगितली आहे -

> या मुलाला एका ब्राह्मण मुलाने 'तू खालच्या जातीत जन्मला आहेस' असे सांगून मारले. त्याला याचे कारण विचारले गेले तेव्हा तो म्हणाला, 'बौद्ध तांत्रिक असणाऱ्या तुझ्या वडिलांनी एका शूद्र राणीला उच्च स्थान दिले. पूजा करताना तुझे वडील खालच्या आणि वरच्या जातींमध्ये भेद करत नाहीत. त्यांना एकमेकांत मिसळू देतात (*तारानाथ* १९९०: २९१).

या 'देशी' लोकांना, जे कुठल्याही अर्थाने 'अदिवासी' नव्हते, समतेचे मूल्य शिकण्यासाठी रुसो किंवा जेफरसन वाचायची गरज नव्हती. ते बौद्ध परंपरेकडून समतेचे मूल्य शिकले होते. भारतातून बौद्ध विचार हद्दपार झाल्यावर आणि विषमता टाळण्याला कुठलाही आधार उरलेला नसताना हे लोक अनेक प्रकारे वेगळ्या असणाऱ्या परंतु समतावादी परंपराही बाळगणाऱ्या धर्मांकडे वळले हे समजण्यासारखे आहे. (मध्ययुगीन उतरंडीच्या परंपरेमुळे या परंपरांमध्ये बदल झालेले असले तरीही.) जे मुस्लिम झाले ते मुस्लिम शेतकरी (किंवा विणकर वा इतर) म्हणून ओळखले जाऊ लागले. त्यांना जातिव्यवस्थासदृश वागणूकच मिळत होती, परंतु ते 'अस्पृश्य' कधीच नव्हते. ज्यांनी काही कारणांमुळे धर्मांतर केले नाही किंवा मुस्लिम समाजाशी जोडून घेण्यासाठी जे निर्बल होते, त्यांना 'चांडाळ' किंवा 'कैवर्त' (मच्छिमार जात) किंवा इतर काही म्हटले गेले. ईटन यांच्या बक्षीसपात्र विद्वत्तेलादेखील सामाजिक मुक्ततेचा सिद्धान्त पुरून उरतो.

भारतीय सरंजामशाहीचे स्वरूप

शेवटी आपण पुन्हा एका महत्त्वाच्या प्रश्नाकडे वळू. तो प्रश्न म्हणजे ब्राह्मणी वर्चस्व हे उत्पादनातील वाढ आणि समाजाचे स्थैर्य यांच्या दृष्टीने एक पाऊल पुढे टाकणारे होते की मागे टाकणारे होते? समता, सारासार विवेक आणि अहिंसा या संदर्भात विचार केला तर बौद्ध विचाराने एका उन्नत समाजाच्या निर्मितीसाठी प्रयत्न केले यात काहीच शंका नाही. चौथ्या प्रकरणात आपण म्हटले होते की ख्रिस्तपूर्व पहिल्या सहस्रकात आणि त्यानंतरच्याही काही शतकात भारत जागतिक व्यापारात एक महत्त्वाची भूमिका बजावत होता. तसेच त्यावेळी एक गतिशील आणि खुला व्यावसायिक समाज अस्तित्वात होता ज्यामुळे उत्पादनाला चालना मिळत होती.

पण ब्राह्मणी वर्चस्वाचा आर्थिक बाजूवरील परिणाम काय होता? भारतात हा प्रश्न 'सरंजामशाही'च्या संदर्भात चर्चिला गेला आहे. कोसंबींनी त्यांच्या मांडणीत मालक व नोकर, पुरवठादार यांच्या नात्यामधील परस्परावलंबित्वावर भर दिला आहे. दुसरीकडे आर. एस. शर्मा या मार्क्सवादी इतिहासकारांनी

आर्थिक मागसलेपणावरही भर दिला आहे. त्यांच्या मते, उत्पादनातील मंदी, चलन बाद होणे, बहुतांश शेतकऱ्यांची गुलामी हे घटक प्रमुख होते. (शर्मा १९९७ः ४८–८५). हा एक मोठा ऐतिहासिक वादविषय आहे. आंद्रे विंक यांनी यावर भाष्य केले आहे. सातव्या शतकाच्या सुरुवातीला पुनरुज्जीवित झालेल्या ब्राह्मणी सनातनीपणाला ते मुस्लिम प्रभावाशी जोडतात. भारतातील प्रादेशिक राज्यांचे भवितव्य बाह्य मदतीवर अवलंबून होते आणि जागतिक व्यापारावर अरब–मुस्लिमांचे नियंत्रण होते असे ते सांगतात. परंतु ते पुढे 'सरंजामशाही'चा सिद्धान्त नाकारण्यासाठी या मुद्द्यांचा आधार घेतात. त्यांच्या मते भारतामध्ये चलन बाद होणे ही देशांतर्गत प्रक्रिया नव्हती कारण अरब नाण्यांनी भारतीय चलन बाद केल्याची अनेक उदाहरणे दिसतात. ते लिहितात की नवव्या आणि दहाव्या शतकात अरब भारताकडे एक अतिशय श्रीमंत देश म्हणून बघत होते. त्यांनी राष्ट्रकूट राजाचे वर्णन जगातील चौथा श्रीमंत माणूस आणि भारतातील 'राजांचा राजा' असे केले आहे (विंक १९९०ः २१९–३१). विंक यांच्या मते शर्मा यांच्या सिद्धान्ताच्या आणि सरंजामशाही सिद्धान्ताच्या विरुद्ध मांडणी करण्यासाठी हे पुरेसे आहे. उलट त्यांचे प्रतिपादन असे आहे की प्रादेशिक अर्थव्यवस्था मूळ धरीत होत्या, शेतीची वाढ होत होती, नाणी जरी परकियांची होती तरी व्यापार सातत्याने वाढत होता आणि 'फिरस्त्या व्यापाऱ्यांच्या आणि बौद्ध भिक्खूंच्या' जगाहून 'अधिक भक्कम' असे 'पुनर्शहरीकरण' अस्तित्वात येत होते (तत्रैवः २३०). बौद्ध विचार काहीशा उथळ, आर्थिकदृष्ट्या मागासलेल्या समाजाला पाठिंबा देत आहे, आणि ब्राह्मणी/इस्लाम प्रभाव संयुक्तपणे आर्थिक प्रगतीला चालना देत आहे असे हे चित्र आहे.

परंतु प्राचीन काळी व्यापार 'फिरस्त्यां'च्या हातात नव्हताच. तो मोठ्या प्रमाणात आणि संघटित स्वरूपात होत होता. प्रादेशिक अर्थव्यवस्थांच्या बळकटीकरणाला वेगळ्या भाषेत 'शेतीमधील उत्क्रांती', व्यावसायिक संबंध क्षीण होणे, व्यापार आणि संशोधनात हळूहळू साचलेपण येणे असेही म्हणता येईल. सरंजामशाहीच्या या पैलूबाबत शर्मा यांचे म्हणणे योग्य आहे. फक्त ते त्याचा संबंध ब्राह्मण–बौद्ध संघर्षाशी जोडत नाहीत. नवव्या आणि दहाव्या शतकात

अरबांनी नोंदवल्याप्रमाणे भारत हा श्रीमंत उपखंड त्यातील अनेक राज्यांसह, बौद्ध तत्त्वज्ञानाच्या प्रभावाखाली झालेल्या आर्थिक प्रगतीतून आकारास आला होता. पूर्वीच्या 'जंगली' लोकांच्या सत्तेपेक्षा (जे ब्राह्मणी अधिकार परंपरेत सामावले गेले) नव्या आक्रमकांची सत्ता वेगळी होती आणि भारतातील बरीचशी राज्ये त्याला बळी पडणार होती. व्यापारी संबंध सुरू राहिले, पण भारतीय व्यापाऱ्यांना त्यात विशेष भूमिका नव्हती. ते बाहेरील व्यापाराचे उपभोक्ता होते. व्यापाराचे निर्माते नव्हते. याच काळात चीनची लक्षणीय आर्थिक प्रगती आणि राजकीय दृढता ठळकपणे दिसून येऊ लागली. चीन या टप्प्यावरच भारताच्या पुढे सरकला. चीनमधील कन्फ्यूशियस तत्त्वज्ञानाच्या तुलनेत भारतातील ब्राह्मणी तत्त्वज्ञानाने बौद्ध तत्त्वज्ञानाचा पराभव अधिक व्यापक प्रमाणात केला. हा पराभव झाला पण त्याच्या परिणामी भारतीय समाजाची आर्थिक व राजकीय क्षमता कमी झाली.

चीनशी असलेला विरोधाभास इतर मार्गांनीही बघता येतो. एकीकडे आपण बौद्ध तत्त्वज्ञानाच्या प्रारब्धाची मीमांसा कन्फ्यूशियस व ताओ तत्त्वज्ञानाशी असलेल्या त्याच्या संबंधांच्या तुलनेच्या आधारे करू शकतो तर दुसरीकडे हीच कल्पना आपण भारतीय संदर्भात ब्राह्मणी तत्त्वज्ञानाशी करू शकतो. चीनमध्ये बौद्ध तत्त्वज्ञानाने अनेक चढ-उतार पाहिले. तिथे मोठ्या प्रमाणात दडपशाही झाली आणि पाठोपाठ पुनरुज्जीवनही झाले. बौद्ध विचारांना भारतात जसा ब्राह्मणी विचारांशी सामना करावा लागला तसाच चीनमध्ये कन्फ्यूशियस व ताओ विचारांशी करावा लागला. कन्फ्यूशियस विचार ही अभिजनांची विचारधारा होती तर ताओ हा 'तंत्र' विचारांसारखा बहुसंख्य लोकांचा पाठिंबा असलेला गूढ भौतिकवाद होता. व्हालेन लाय लिहितात, सन ८४५ च्या संहारा मध्ये बौद्ध आस्थापना नष्ट केल्या गेल्या. राज्यसत्तेने संघाचे सदस्यत्व बंद केले आणि त्यांची मालमत्ता जप्त केली. यातून बौद्ध तत्त्वज्ञानाला चीनमध्ये उतरती कळा लागली. सुटकेचा कुठलाच मार्ग नव्हता. कोणताही आधार नव्हता. नव्याने उभे राहायची काही शक्यता नव्हती. सर्वात दुःखद गोष्ट म्हणजे परंपरेचे पुनरुज्जीवन होऊ शकणार नव्हते (लाय १९९५ः ३३९). ब्राह्मणी तत्त्वज्ञान भारतात विजयी होत होते त्याच काळातील या घडामोडी आहेत.

दुसरीकडे जेता ठरलेला नव-कन्फ्यूशियसवाद अनेक बौद्ध विचार (गरिबांची सेवा करणे या विचारासह) आपलेसे करून घेत होता आणि ताओ तत्त्वज्ञानाने स्थानिक देवता आणि पंथांना आपलेसे केले (राईट १९५९ः ९३-९७). ब्राह्मणी तत्त्वज्ञानाने ज्याप्रमाणे बौद्धांची अहिंसा सामावून घेतली आणि संस्कृत-वेदान्ती चौकटीत स्थानिक पातळीवरील लोकप्रिय देवतांना व पंथांनाही सामवून घेतले होते त्यातलाच हा प्रकार होता. राईट यांच्यासारख्या काही विद्वानांच्या मते चीनमधील बौद्धधम्म हा 'राजकीयदृष्ट्या अकार्यक्षम धर्म' होता (तत्रैवः १०६). ड्रेकमायरसारख्या अभ्यासकांचेही असेच मत आहे. ते म्हणतात की टोळी समूहांमधील व्यवस्था व त्यांच्या विघटनाच्या प्रश्नाला 'आध्यात्मिक-मानसिक' पातळीवरून उत्तर द्यायचा प्रयत्न बौद्ध तत्त्वज्ञानाने केला. हे करताना राजकीय भूमिकेतून निवृत्त व्हायला प्रोत्साहित केले होते. ब्राह्मणी हिंदुत्ववादाने मात्र 'प्रशासनाची सूत्रे' देऊन वेगळी दिशा धरली होती (ड्रेकमायर १९६२ः २९४-३००).

हे सगळे खरे असले तरी काही फरक महत्त्वाचे आहेत. चीनमध्ये, विशेषतः ज्याला आपण 'शुद्ध भूमी' म्हणतो तिथे, बौद्ध विचार तगला. या काळानंतर बौद्ध तत्त्वज्ञानाच्या झेन स्वरूपाचा प्रसार झाला. बौद्ध नोंदीही टिकल्या आणि जे स्वतःला बौद्ध म्हणवत होते असे समूहदेखील टिकले. 'राजकीय भूमिकेतून निवृत्ती' ही संकल्पना दोन समाजांमधील बौद्ध तत्त्वज्ञानाच्या दोन नाट्यमयरित्या भिन्न प्रारब्धांचा खुलासा करू शकत नाही. भारतातून बौद्ध विचार नाहीसा कसा झाला याचाही खुलासा ती करू शकत नाही.

कन्फ्यूशियस आणि ताओ तत्त्वज्ञानाशी बौद्ध विचारांचा जितका संघर्ष होता त्याहून तीव्र संघर्ष ब्राह्मणी-बौद्ध विचारात होता असे वाटू शकते. इथे मुख्य मुद्दा सामाजिक उतरंडीचा आहे. ब्राह्मणी तत्त्वज्ञानात ही उतरंड जात आणि *वर्णाश्रम धर्माने* निश्चित केली. बौद्ध विचारांशी याचा मेळ बसत नाही. कन्फ्यूशियस तत्त्वज्ञानाची कुटुंबकेंद्रित संस्कृतीदेखील बौद्धांच्या वैश्विक नीतिमत्तेशी संघर्ष असणारीच होती, परंतु दोघांतले फरक फार मोठे नव्हते. शिवाय कन्फ्यूशियस विचारातील तार्किकतेनेही संवादाचे मार्ग मोकळे ठेवले होते. कन्फ्यूशियसचा विचार हा अभिजन समाजाची भलामण करणाराच होता, परंतु त्यात पुरेशी वैश्विक मूल्येही होती. त्यामुळे गरीब किंवा तथाकथित

खालच्या जातीतील लोकांना अभ्युदयाची संधी या विचाराने दिली होती. ब्राह्मणी तत्त्वज्ञानात मात्र गरिबी, कनिष्ठ जात हा 'शाप' होता.

जातिव्यवस्थेमुळेच ब्राह्मणी तत्त्वज्ञान खेड्यापाड्यात आणि शहरात तळागाळापर्यंत पोहोचू शकले. चीनमध्ये कन्फ्यूशियस तत्त्वज्ञानाला इतक्या खोलवर जाणे शक्य झाले नव्हते. अर्थात एवढे असूनही फरक होतेच. दलित-बहुजन समाजाची संस्कृती आणि धार्मिक चालीरिती ब्राह्मणीकरण झालेल्या शहरी व ग्रामीण अभिजनांपेक्षा फार वेगळ्या होत्या. ब्राह्मणी तत्त्वज्ञानाने त्यांच्या संस्कृती-परंपरांचे आपल्या पद्धतीने अर्थांकन केले आणि त्यामुळे आपले संस्थात्मक अस्तित्व टिकवणे या दलित-बहुजन समाजाला शक्य झाले नाही. त्यांच्यापैकी कुणीच बुद्धिजिवी होऊ शकला नाही. जे शासक झाले किंवा राजकीय-आर्थिकदृष्ट्या समर्थ असे स्थानिक समूह म्हणून उदयास आले त्यांना ब्राह्मणांचे बौद्धिक व सामाजिक वर्चस्व स्वीकारावे लागले. ब्राह्मणांनी आपला आर्थिक-राजकीय आणि सांस्कृतिक-धार्मिक प्रभाव कायम ठेवला आणि एकमेव शक्तिशाली आणि श्रीमंत सामाजिक समूह म्हणून ते प्रस्थापित झाले. निश्चित रचनेची विचारधारा आणि दूरवर पसरलेले संस्थात्मक जाळे यांनी या समूहाची वीण मजबूत केली होती.

ब्राह्मणी तत्त्वज्ञान 'अंतर्मुख' होते. इस्लाम आणि बौद्धधम्माहून हे वेगळे होते. भारत त्यांच्या दृष्टीने 'पवित्र' भूमी होती पण त्यांना विस्ताराचे भय वाटत होते. बाहेरील देश त्यांच्यासाठी 'अशुद्ध' जंगली लोकांचे किंवा म्लेंच्छांचे देश होते. हा देश त्यांनी शेतीप्रधान आणि प्रामुख्याने ग्रामीण मानला पण शेतकऱ्यांना त्यांनी प्रतिष्ठेचे स्थान दिले नाही. त्यांच्या भारतातील प्रभावाने 'सरंजामशाही'चे नवे पर्व सुरू झाले आणि त्याची परिणती आर्थिक मागसलेपणात आणि जातिव्यवस्थेचा प्रभाव वाढण्यात झाली. समाजातील अनेकांनी इस्लाम स्वीकारला आणि या नव्या आक्रमक व समतावादी धर्माशी स्वतःला जोडून घेतले. जे ब्राह्मणी चौकटीत राहिले त्यांनी भक्ती-संप्रदायाच्या माध्यमातून स्वतःच्या आत्मसन्मानासाठी संघर्ष केला. पण आपण पुढे पाहणार आहोत त्याप्रमाणे त्याला काही गंभीर मर्यादा होत्या.



६.

बौद्ध पर्वानंतर: भक्ती चळवळी



सुमारे एक हजार वर्षांपर्यंत भक्ती चळवळी या कनिष्ठ जातीतील लोकांचा एक प्रमुख धार्मिक उद्गार होता. यात सर्वात खालच्या समजल्या जाणाऱ्या जातींचा समावेश होता. चामड्याशी संबंधित व इतर हलक्या दर्जाची मानली गेलेली कामे करण्याने त्यांना अस्पृश्य समजले गेले होते. भक्ती चळवळीतील प्रमुख धुरिणांना 'संत' म्हटले गेले आहे. इंग्लिश 'सेंट'शी हा शब्द साधर्म्य साधतो. त्यांना 'संतकवी' असेही संबोधले जाते, कारण ते गीते व अभंग रचत. कॅथलिक संत चर्चची 'मान्यता' मिळालेले संत होते. मात्र भक्ती चळवळीतील संतांना धर्मसत्तेची मान्यता नव्हती. त्यांना लोकांनी उचलून धरले होते. लोकांच्या नजरेत त्यांचे सामाजिक स्थान पवित्र आणि लक्षणीय होते.

कनिष्ठ वर्गातून आणि कनिष्ठ जातीच्या कारागिरांमधून, कामगारांमधून पुढे आलेले हे संत आज अनेकांना कुठल्या ना कुठल्या प्रकारच्या 'हिंदुत्वा'कडे आकर्षित करणाऱ्या मार्गांचे उद्गाते होते. त्यांनी लोकांच्या भाषेत रचलेली गीते व अभंग हे त्या त्या भाषेतील प्राचीनतम आणि उच्च दर्जाचे साहित्य समजले जाते (तमिळ भाषेचा अपवाद वगळता) आणि त्यामुळेच भक्ती चळवळींकडे भारतातील विविध प्रदेशांच्या राष्ट्रीय-भाषिक संस्कृतीच्या परिप्रेक्ष्यातूनही बघितले गेले. मात्र, त्यामुळे बौद्ध व जैन तत्त्वज्ञानाने बजावलेल्या भूमिकेकडे दुर्लक्ष झाले.

या चळवळींचे विश्लेषण हा विषय वादग्रस्त आहे. १९व्या व २०व्या शतकातील काही जातीविरोधी विचारवंतांनी या चळवळींना पूर्णपणे नाकारले तर काहींनी त्यांच्याकडे कनिष्ठ जातीतील भक्तांचा उदय म्हणून आशेने

पाहिले. ते या चळवळींकडे शोषितांचा धार्मिक विद्रोह आणि कनिष्ठ जातींची सृजनशीलता म्हणून बघतात. भक्ती चळवळींच्या बौद्ध विचारांशी असलेल्या नात्याबाबतही प्रश्न उपस्थित केले गेले आहेत. या चळवळी बौद्ध विचारांनी प्रभावित झाल्याचे मानले जाते. बरेचदा तर बौद्ध तत्त्वज्ञान व भक्ती चळवळी दोघांनाही 'सनातनी ब्राह्मणी तत्त्वज्ञानाविरुद्धचा एल्गार' या प्रवाहात बसवले गेले आहे. या दोन्ही कारणांमुळे त्यांचे विश्लेषण महत्त्वाचे ठरते.

या प्रकरणात अशा प्रकारच्या विश्लेषणाची फक्त सुरुवात केली आहे. भक्ती चळवळींविषयीच्या आकलनातील एक मुख्य अडचण म्हणजे त्यांच्या प्रारंभाच्या वेळची परिस्थिती. विसाव्या शतकातील दलित आणि ब्राह्मणेतरांनी या चळवळींचे जे अर्थांकन केले आहे, त्यात संतांच्या मूलगामी विचारपद्धतीवर भर देण्यात आला आहे. पारंपरिक ब्राह्मणी अर्थांकन वेगळे आहे. परंतु, नोंदल्या गेलेल्या 'परंपरा', ज्या प्रामुख्याने तेराव्या ते अठराव्या शतकाच्या काळात सापडतात आणि ज्यात मूलगामी विचार कमी आहे, याच फक्त आपल्यासमोर ऐतिहासिक नोंदी म्हणून उपलब्ध आहेत. या नोंदी व गाणी-कवितांचे अधिकृत संग्रह (यात काही अतिशय महत्त्वाचे ग्रंथ आहेत) ब्राह्मणी वर्चस्वाचा पुरावा देतात आणि संत कुठल्या परिस्थितीत जगले हेही दर्शवतात. याचे पूर्ण आकलन व्हायला हवे. ही प्रक्रिया अलीकडेच सुरू झाली आहे. या लेखात आत्ताच्या घडीला ज्यांचा 'खरेपणा' सिद्ध झाला आहे अशा गाण्यांचे व कवितांचे अनुवाद दिले आहेत.

नंदनार: जातीने दिलेल्या शिक्षा

प्राचीन भक्ती चळवळी, तामिळनाडूतील शैव आणि वैष्णव चळवळी ब्राह्मणी पुनरुज्जीवनाच्या रेट्याशी जोडलेल्या होत्या हे स्पष्ट आहे. नीळकंठ शास्त्री सांगतात,

> बौद्ध आणि जैन धर्माचा विजय होऊन सगळा देशच धर्मांतरित होईल ही भीती लोकांना वाटू लागली होती. शंकर आणि विष्णूची पूजा करणाऱ्यांना वेगाने पसरणाऱ्या 'पाखंडी' लाटेला रोखण्याची निकड भासू लागली होती. शंकर आणि विष्णूची निस्सीम भक्ती आणि दुसरीकडे बौद्ध व जैनांचा द्वेष ही नव्या पर्वाची मुख्य लक्षणे होती. सार्वजनिक वादविवादासाठी आव्हाने,

> चमत्कारांच्या स्पर्धा, अग्निदिव्याच्या माध्यमातून विचारधारेतील सत्य तपासणे या गोष्टी नित्याच्या झाल्या होत्या. कुठल्यातरी एका संताच्या नेतृत्वाखालील भक्तांचे गट वादविवाद करत देशभर फिरत होते. सातव्या शतकाच्या प्रारंभी सुरू झालेली ही धार्मिक उत्साहाची लाट नवव्या शतकाच्या मध्यापर्यंत कायम होती (शास्त्री १९९९ः ३८२).

ब्राह्मणी तत्त्वज्ञान आणि समण परंपरा यांच्यातील संघर्षाच्या कथा रक्तरंजित आहेत. शास्त्री असे नोंदवतात की शैवपंथीय संत नानसंबंदर याने ८००० जैन लोकांना वादात जिंकल्यावर आणि राजाचे धर्मांतर केल्यावर सर्व ८००० जणांना सुळावर चढवले होते (तत्रैवः ३८३). याला दंतकथेचे स्वरूप असले तरी मागील प्रकरणात आपण पाहिले त्याप्रमाणे तारानाथ यांच्या लूटमार व जाळपोळीच्या वृत्तांतकथनाला दुजोरा देणारी ही नोंद आहे.

एकमेव अस्पृश्य शैव संताविषयी जी माहिती उपलब्ध आहे, त्यात या संघर्षाची काहीही नोंद नाही. हा संत म्हणजे नंदनार. तंजावर जिल्ह्यातील नंदनार पुलैया-परैया म्हणून ओळखला जातो. बाराव्या शतकात जेव्हा त्याची नोंद केली गेली तेव्हा हा प्रदेश चोल साम्राज्याच्या केंद्रस्थानी होता. सिंचनाधारित शेतीच्या विकासाबरोबरच तिथे जात आणि वर्गाची उतरंडही विकसित होत होती. बहुतेक सर्व जमीन ब्राह्मणांकडे होती आणि ते त्यांच्या स्वतंत्र खेड्यातून स्थायिक झाले होते. परैया जातीचे लोक या भागात कामगार म्हणून आणि कर्मकांडासाठी आवश्यक असणाऱ्या सेवा देणारे म्हणून काम करीत होते. केरळमधील एका अस्पृश्य जातीचे नाव 'परैया' असे आहे. ही जात आज अस्तित्वात असून ते लोक शेतमजूर म्हणून जवळजवळ गुलामीचे आयुष्य जगतात. नावाविषयीच्या गोंधळातून अस्पृश्य जातींमध्ये संथपणे घडलेल्या भेदाची प्रक्रिया लक्षात येते.

परैया-पुलैया जातींविषयीच्या दंतकथा आणि ते मुळात ब्राह्मण, पुरोहित होते हे लोकप्रिय मिथक या दोन्ही बाबी ब्राह्मणांशी झालेल्या संघर्षाचा इतिहास अधोरेखित करतात. एका तामिळ म्हणीत त्यांना 'ब्राह्मणांचा मोठा भाऊ' म्हटले गेले आहे. तसेच जातीवरील एका मध्ययुगीन कवितेत म्हटले आहे -

> दक्षिणेचा पुलैया उत्तरेकडे जातो
> वेद शिकतो, ब्राह्मण (परप्पन) बनतो;

उत्तरेचा ब्राह्मण दक्षिणेकडे जातो
त्याचे पावित्र्य गमावतो आणि 'पुलैया' बनतो.

नंदनारचा काळ साधारण ख्रिस्तपूर्व ६६०-८४२ असा आहे. पण त्याविषयी अनिश्चितता आहे. 'वेल्लाळ' या ब्राह्मणेतर उच्च जातीमधील शैव विद्वानाने लिहिलेल्या *पेरियापुराणम्* या ग्रंथातून नंदनाराविषयी माहिती मिळते. बाराव्या शतकात लिहिल्या गेलेल्या या ग्रंथात ६३ शैव भक्तांची माहिती दिलेली आहे. ग्रंथातून दिसणारा नंदनार नम्र, कायदा पाळणारा एक भक्त आहे. तो त्याच्या जातीसाठी परंपरेने उतरवून दिलेली कर्तव्ये मंदिरात पार पाडत आहे. नंदनारच्या खेड्याचे काहीसे अद्भुत वर्णन या ग्रंथात आढळते.

ते पुलैयांचे एक छोटे गाव होते. जुन्या शाकारलेल्या झोपड्यांनी बनलेले. या झोपड्यांवर लतावेली बहरल्या होत्या. चामड्याच्या पट्ट्यांनी झाकलेल्या झोपड्यांच्या उंबऱ्यावर कोंबडीची पिल्ले गटागटाने फिरताना दिसत. काळ्या वर्णाची, मनगटात लोखंडाचे कडे घातलेली मुले कुत्र्यांच्या पिल्लांना घेऊन डौलात फिरत. या पिल्लांच्या कमरेभोवती बांधलेल्या घंटेच्या आवाजात त्यांच्या भुंकण्याचा आवाज विरून जाई. *मार्दू* झाडाच्या सावलीत एका स्त्री कामगाराने तिच्या बाळाला चामड्याच्या तुकड्यावर झोपवले आहे. आंब्यांच्या झाडाच्या फांद्यांना ढोल लटकवलेले दिसत आणि नारळाच्या झावळ्यांनी झाकलेल्या जमिनीवरील लहान खड्ड्यांमधे लहान डोकं असलेल्या कुत्र्याच्या पिल्लांना जन्म दिल्यावर शांतपणे पहुडलेल्या दिसत. पहाट होण्याआधीच लाल तुऱ्याचे कोंबडे आरवत आणि धष्टपुष्ट पुलैयांना कामावर जाण्यासाठी उठवत. दिवसा, कुरळे केस असलेल्या पुलैया स्त्रियांच्या गाण्याचा आवाज घुमत असे. त्या आपला भावनिक उद्रेकच जणू घोगऱ्या आवाजातील गाण्यातून प्रकट करीत. टाक्यांच्या शेजारी पुलैया स्त्रियांच्या मद्यपानाला अनेक वाद्यांचे संगीत साथ देई. या स्त्रिया केसांमध्ये सुगंधी फुले माळीत. वाढत्या नशेच्या परिणामी नाचताना त्यांची पावले अडखळत.

कामाचे लांबलेले तास, मर्यादित मालमत्ता (फक्त कोंबड्या आणि कुत्रे) आणि ढोलाची साथ ही परैयांची लक्षणे बराच काळ टिकली.

*पेरियापुराणा*मधे सांगितल्याप्रमाणे नंदनार हा एक *पुरत्तोंदन* होता. मंदिराचा हा दलित सेवक शंकराच्या भक्ती आराधनेत नाचत-गात असे पण

तो राही देवळाबाहेर. मंदिरातील ढोल व इतर वाद्यांसाठी चामडे पुरवायचे काम तो करत असे. आपल्याला मंदिरात प्रवेश मिळायला हवा, शंकरांची अप्रतिम कोरीव मूर्ती आपणही बघावी या भावनेमध्ये नंदनाराच्या विद्रोहाची बीजे आहेत. या इच्छेतूनच त्याने त्याचे गाव सोडले आणि तो चिदंबरम् येथील शिवमंदिराच्या यात्रेवर निघाला. त्याने उदरनिर्वाहासाठी काही सेवा पुरवणे सुरू केले. मंदिरातील रिकामी झालेली टाकी त्याने दुरुस्त केली. परंतु तरीही त्याला गावात प्रवेश नाकारण्यात आला. मंदिराकडे जाणाऱ्या रस्त्यावर ब्राह्मणांची वस्ती असल्याने त्या रस्त्याने त्याला जाऊ दिले गेले नाही. अखेरीस मंदिरापासून काही अंतरावरून त्याला देवाचे दर्शन घ्यायची परवानगी दिली गेली. प्रत्यक्ष देवानेच रस्त्यात मधे येणाऱ्या नंदीला बाजूला होण्यास सांगितले. अंतिमतः गावातील ब्राह्मणांनी त्याला *होमकुंडम्* द्यायचे ठरवले. *होमकुंडम्* म्हणजे 'आगीची आंघोळ'. आगीतून बाहेर पडल्यावर नंदनारला ब्राह्मण घोषित करण्यात आले. त्याला जानवे देण्यात आले. यावेळी देवदूतांनी उपस्थितांवर सुगंधी पुष्पवृष्टी करून आपला आनंद व्यक्त केला (मणिकार, १९९०: २३–२८).

नंदनारचे हे रूपांतर म्हणजे ब्राह्मणांनी त्याला त्याची योग्य जागा मिळवून देण्यासाठी उचलेले पाऊल होते की अलीकडील काही संशोधक सांगतात त्याप्रमाणे एका बंडखोराच्या हत्येवर बुरखा पांघरण्याचा तो प्रयत्न होता? (तत्रैवः ४७–४८). बाराव्या शतकातील एका व्यक्तीविषयीची नोंद (जी व्यक्ती त्याआधी चारशे वर्षांपूवी अस्तित्वात होती) काही सबळ पुरावे देऊ शकणार नाही. नंदनाराबाबत ऐतिहासिक नोंदी उपलब्ध नाहीत. यातून दलितांची शक्तिहीनता दिसून येते. सातव्या व बाराव्या शतकांच्या मधे कुठेतरी, ग्रामीण समाज स्थिरावू लागला असताना, अस्पृश्यतादेखील स्थिरावली होती. तिला संस्थात्मक रूप मिळाले होते.[१] नंदनारच्या कथेत सांगितल्याप्रमाणे भक्तीमध्ये

---

[१] महाराष्ट्रावर अभ्यास केलेले प्रख्यात जपानी विद्वान एच. कोटनी लिहितात, 'सातव्या किंवा आठव्या शतकात भारतीय समाज बदलू लागला होता. या बदलातूनच मध्ययुगीन भारताची काही वैशिष्ट्ये विकसित झाली. उदाहरणार्थ, ग्रामीण समुदाय. ही प्रक्रिया बाराव्या शतकापर्यंत सुरू होती.' (कोटनी, १९९७: ५६)

नम्र तरी तीव्र स्वरूपाचे समर्पण अभिप्रेत आहे. परमेश्वराची इच्छा धरणे, स्वतःला ईश्वराच्या कृपेच्या अधीन करणे हे अभिप्रेत आहे. अभिजात बौद्ध विचारातील स्वनियंत्रित जिज्ञासेहून वेगळा असा हा व्यक्तिगत दृष्टिकोन आहे.

या पहिल्या अस्पृश्य संतांचे आयुष्य आपल्याला काय दाखवते? परमेश्वर सर्व जातींच्या भक्तांना सारखेपणानेच भेटतो तरी परैया जातीचा नंदनार देवळाच्या आत येऊन देवाची पूजा करू शकला नाही. तो जेव्हा ब्राह्मण झाला तेव्हाच हे करू शकला. म्हणजेच नंदनार प्रत्यक्षात विद्रोही होता किंवा नव्हता हा मुद्दा बाजूला ठेवला तरी नंदनारची कथा जात आणि अस्पृश्यतेचा पुरस्कार करते. शैव आणि वैष्णव पंथातील भक्ती चळवळी ब्राह्मणांच्या आणि उच्च जातींच्या नियंत्रणाखालीच राहिल्या. यातील कनिष्ठ जातीय भक्ताचा वापर चळवळींना जनाधार मिळवून देण्यासाठीच फक्त झाला. जातीच्या विरुद्ध बंड करणाऱ्यांना नैतिक पाठबळ म्हणून त्यांचा कधीच वापर करून घेतला गेला नाही.

इतर भक्ती चळवळींच्या आधी तमिळ चळवळ उदयास आली. बाराव्या शतकापूर्वीच्या काळात ब्राह्मण व बौद्ध संघर्ष तीव्र होता. परंतु बाराव्या शतकात, जेव्हा हा संघर्ष उत्तर भारतात पसरला होता, या संघर्षाची प्रासंगिकता संपली होती. बौद्ध विचार भारतातून नाहीसा झाला होता. जैन धर्म तुरळक प्रमाणात उरला होता आणि जैन लोक लहान लहान समूहात राहत होते. इस्लामचे भारतात आगमन हाही एक महत्त्वाचा संदर्भ आहे. तेराव्या आणि चौदाव्या शतकाच्या उत्तरार्धापर्यंत भक्ती चळवळी महाराष्ट्र आणि उत्तर भारतात पसरल्या होत्या.

रविदासः जन्माने मिळालेल्या जगाच्या पलीकडचा बहर

नंदनार प्रामुख्याने तामिळनाडूमध्येच नावारूपाला आला. अन्य भक्तिमार्गी संतांवर त्याचा प्रभाव असल्याच्या नोंदी सापडत नाहीत. मात्र पंधराव्या शतकात चांभार जातीत जन्माला आलेल्या रविदास या उत्तर भारतातील सर्वात प्रसिद्ध संताने मात्र अनेकांवर प्रभाव टाकला होता. त्याची अनेक भक्तिगीते या

ना त्या रूपात जिवंत राहिली. त्याच्याबद्दल असंख्य कथा आहेत. रविदास हा सगुण भक्ती करणाऱ्यांपैकी सर्वश्रेष्ठ भक्त समजला जातो. परमेश्वराची सगुण रूपात भक्ती करणारे शंकर किंवा राम किंवा कृष्ण किंवा विष्णूच्या अनेक अवतारांपैकी ह्या अवताराला त्यांचा 'व्यक्तिगत' देव मानतात.

रविदासाचे नाव कबिराबरोबर एका कथेत जोडले गेले आहे. या दोघांमध्ये सगुण विरुद्ध निर्गुण भक्तीबाबत जो मोठा वाद झाला त्याची ही कथा आहे. राजपूत राजकन्या मीराबाईशी देखील त्याचे नाव जोडले जाते. स्त्री-भक्तांपैकी सर्वांत प्रसिद्ध असलेल्या मीराबाईने रविदासाला गुरू मानले होते. रविदासाच्या रचना *आदिग्रंथात* समाविष्ट केल्या आहेत. *आदिग्रंथ* हा शीख पंथाचा ग्रंथ आहे. (हॉली आणि युरगेंसमेयर, १९८८: ९-२३)

त्याची अनेक गीते भक्ती आणि लीनतेचा उद्घोष करतातः 'मी रामाचा प्रचारक आहे. त्याच्या आनंदात मी राहतो. रामनामाच्या संपत्तीने मी स्वतःला समृद्ध केले आहे तर जगाने स्वतःला विषाने भरून घेतले आहे (तत्रैवः २९). त्याच्या गीतांमधून जातीच्या बंधनांच्या पलीकडे जाण्याची उर्मीही प्रकटते. परंतु ग्राह्य मानल्या गेलेल्या काही उपलब्ध संग्रहातील अनुवादित गीते पाहिली तर लक्षात येते की या गीतांमध्ये ब्राह्मणी विचारांवर आणि जातिव्यवस्थेवर झोड उठवलेली नाही. कबीर आणि तुकारामाच्या काव्यात मात्र हे दिसून येते.

ज्या कुटुंबात परमेश्वराचा खराखुरा भक्त राहतो ते कुटुंब वरच्या किंवा खालच्या जातीचे नसते, गरीब वा श्रीमंत नसते.
जग अशा परिवाराला त्याच्या सुगंधावरून ओळखेल.
पुजारी किंवा व्यापारी, मजूर किंवा योद्धे, जातिसंकरातून जन्माला आलेले, जातीबाहेर काढले गेलेले, सरणावर लाकडे रचणारे - सगळ्यांचे हृदय सारखेच असते.
परमेश्वरावरील प्रेमाने जो शुद्ध होतो तो स्वतःला आणि स्वतःच्या कुटुंबालाही उन्नत करतो.
अशा शुद्ध आणि भक्तीत तल्लीन झालेल्याची बरोबरी कुणीच करू शकत नाही. ना पुजारी, ना कुणी वीर, ना छत्रपती राजे.

रविदास म्हणतो, कमळावरचे पान जसे पाण्यावर तरंगते, तसाच हा भक्त जन्माने मिळालेल्या जगाच्या वर बहरतो (*आदिग्रंथ* # ३८).

भारतीय भक्तिपरंपरेची मुळे रामानंदापर्यंत गेलेली दिसतात. रामानंद हा ब्राह्मण चौदाव्या शतकात दक्षिण भारतातून वाराणसीत आला. त्याने भक्तांचा एक मोठा समुदाय गोळा केला. रविदास, शिंपीकाम करणारा कबीर यांच्यासह अनेक प्रसिद्ध संतांचा गुरू बनला. बौद्ध विचारात स्वतःला प्रश्न विचारण्यावर भर देण्यात आला होता. ब्राह्मणी तत्त्वज्ञानात मात्र परमेश्वराकडे किंवा विश्वघटनाशास्त्रीय प्रश्नांकडे जाण्याचा मार्ग गुरूच दाखवू शकत होता. गुरू एखादा मंत्र, एखादा शब्द किंवा शब्दप्रयोग, श्लोक सांगत असे आणि शिष्याने त्याचा सतत उच्चार करत राहणे अपेक्षित असे. गुरू जातीने ब्राह्मण असणे आदर्शवत् होते. (उदाहरणार्थ रामानंद) ब्राह्मणाला गुरू बनवणे आणि भक्ती चळवळीवर गुरूपरंपरेचे कलम करणे हा भक्ती चळवळींच्या ब्राह्मणीकरणातील एक महत्त्वाचा भाग होता.

नंदनारच्या बाबतीत जे घडले तेच उत्तर भारतातील भक्ती चळवळींबाबत घडले. अनेक शतकांनंतर उच्चजातीय शिक्षित पुरुषांनी या चळवळींचा तपशील नोंदवला. यातील पहिली नोंद केली ती नभदास याने – इ.स. १६००च्या सुमारास. नभदासाच्या लेखनावरील सर्वात प्रभावी प्रतिक्रिया लिहिली ती प्रियदास याने – १७१२ मध्ये. यातून रामानंद रविदासाचा गुरू म्हणून प्रस्थापित होतोच, पण रविदासाचे ब्राह्मणीकरणही होते. नंदनाराला अग्नीद्वारे ‘शुद्ध’ केल्यावर आणि त्याला ब्राह्मणात रूपांतरित केल्यावरच त्याची भक्ती स्वीकारली गेली होती. हेच रविदासाबाबत घडले. तो पूर्वजन्मी ब्राह्मण होता, पण चांभाराशी काही व्यावसायिक संबंध असलेल्या एका व्यापाऱ्याने दिलेले अन्न त्याने रामानंदाला दिल्याने तो मेल्यावर चांभार म्हणून जन्माला आला. ब्राह्मण संन्यासीदेखील शुद्ध-अशुद्धतेबाबत किती आग्रही होते हे यातून दिसते. पण याहून वाईट आहे ती म्हणजे रविदास लहान बाळ असताना आपल्या चांभार जातीच्या आईचे दूधही स्वीकारत नसल्याची कथा. तो फक्त ब्राह्मण स्त्रीचेच दूध घेई! (हॉली आणि युरगेंसमेयर १९८८ः १५-१६)

रविदासाच्या ब्राह्मणी आवृत्तीला आजच्या कडव्या दलितांकडून आक्षेप घेतला जातो. ते म्हणतात की सारदानंद हा रविदासाचा गुरू होता. ब्राह्मणांना त्याने वादविवादात अनेकदा हरवले होते यावरही त्यांचा भर असतो. पंजाबमध्ये दहाव्या शतकात 'आदि-धर्म' हा हिंदू विरोधी पंथ स्थापन झाला होता. हा पंथ रविदासाला अ-हिंदू, जातविरोधी आणि एका स्वतंत्र धर्माचा संस्थापक मानतो. रविदासाची 'वाणी' प्रभावित करणारी आहे. खालील उदाहरण मूळ रचनाच आहे हे ठामपणे सांगता येत नसले तरी ती परिणामकारक नक्कीच आहे.

> ज्यांच्यामधे काहीच गुणवत्ता नाही, अशा ब्राह्मणांचा आदर करायला (त्यांची पूजा करायला) रविदास नकार देतो.
> त्याऐवजी गुणांनी युक्त अशा चांडाळांना तो मान देतो.
> अवलंबित्व वाईट आहे, अवलंबून राहणारा दुःखी होतो.
> रविदास अवलंबित्वाला सर्वात कनिष्ठ मानतो
> (*शाल्वन पत्रिका*, २५ जून २००१).

रविदासाच्या प्रचलित कथेला साधार आव्हान देता येते. जो रामानंद रविदासाच्या आधी शंभर वर्षे जगला त्याचा रविदासाने कुठेही उल्लेख केलेला नाही. रविदासाने आपल्या काव्यात ज्यांना तो आपले 'कुटुंब' मानतो, अशा संतांचा उल्लेख केला आहे. यात महाराष्ट्रातील शिंपी नामदेव आणि विणकर कबीर यांचा समावेश होतो (हॉली आणि युरगेंसमेयर १९८८ः ९-२३).

रविदासाला उच्च जातीतील शिष्य होते असे चित्रण केल्याचे आढळते. यात मीराबाई आणि राणी झाली या दोन राजपूत स्त्रियांचाही समावेश आहे. रविदासाला त्याच्या बनारस भेटीदरम्यान राणी भेटली असे म्हटले जाते. तिच्या ब्राह्मण सल्लागारांचा सल्ला धुडकावून तिने रविदासाला गुरू मानले होते. त्याच्या सन्मानार्थ तिने जेव्हा भोजनाचा घाट घातला तेव्हा ब्राह्मणांनी सामाईक भांड्यातून वाढलेले अन्न खायला नकार दिला. रविदासाला आपल्या पंक्तीला बसवायलाही त्यांचा विरोध होता. पण त्यांना असे दिसले की रविदास

चमत्कारिकरित्या प्रत्येक ब्राह्मणाच्या बाजूला बसलेला आहे. त्याच्या तिथे असण्याबद्दल जेव्हा ब्राह्मणांनी आक्षेप घेतला तेव्हा 'त्याने आपल्या छातीवरची त्वचा सोलून काढली आणि आतील जानवे दाखवले. त्याच्या आंतरिक ब्राह्मण्याचा तो पुरावा होता' (तत्रैवः १४-१५).

रविदासाच्या भजनांमधून दारिद्र्य आणि जातीमुळे होणाऱ्या अपमानाचे दुःख उमटलेले दिसते. त्याच्या भजनांमधून 'काल्पनिक आदर्शवाद' ही डोकावतो. तिथे कोणतेही दुःख नाही, मालमत्ता नाही, कर नाही. - जो 'बेगमपुरा' किंवा (बे-गम) जिथे दुःख नाही असे समृद्ध सहजीवनाचे सुंदर शहर आहे अशा ठिकाणाची आस या भजनातून दिसते.

दुःखविरहित नावाचे हे भव्य राज्य आहे.
ते त्याला बेगमपुरा म्हणतात - तिथे कुठलीच वेदना नाही.
तिथे कुठलेही कर नाहीत, कुणी कुठल्याही मालमत्तेचा मालक नाही,
तिथे वाईट काही घडत नाही, तिथे चिंता, दहशत, छळ-काही नाही.
माझ्या भावा, मी या ठिकाणाला आपले मानले आहे.
माझे एक दूरचे घर - जिथे सर्व काही अगदी योग्य आहे.
ते त्यांच्या मनाला येईल ते करतात, जिथे जावेसे वाटेल तिथे जातात.
दंतकथांतील राजवाड्यांतून ते बिनदिक्कत फिरतात.
रविदास म्हणतो, आता चामडे कमावणारा मुक्त झाला आहे,
जे माझ्याबरोबर चालत आहेत ते माझे मित्र आहेत (*आदिग्रंथ* # ३).

कबीरः 'पंडित, तुम्हाला नीट कळले नाही.'

पंडितहो, ज्ञानासाठी तुमच्या हृदयात डोकावून पाहा
अस्पृश्यतेवर तुमचा विश्वास आहे, तर ती कुठून आली हे सांगा.
लाल रस, पांढरा रस आणि हवा एकत्र मिसळा
शरीराच्या आत एक शरीर आकार घेत आहे.
आठ कमळे तयार होताच ते जगात अवतीर्ण होते. मग अस्पृश्य म्हणजे काय?
चौऱ्याऐंशी लक्ष मडकी धुळीत सडतात.
कुंभार मात्र त्याच्या चाकावर चिखल लिंपत राहतो आणि

एका स्पर्शाने प्रत्येक मडके कापून टाकतो.
आपण स्पर्शाने अन्नग्रहण करतो, आपण स्पर्शाने धुतो.
जग स्पर्शानेच निर्माण झाले आहे.
मग कबीर विचारतो, अस्पर्श असा कोण आहे?
फक्त तो ज्याच्यावर मायेचा डाग पडलेला नाही (आदिग्रंथ # ४१).[२]

कबिराचा जन्म बनारसमधील कनिष्ठ जातीतील एका विणकर परिवारात झाला होता. कबीर (इसवी सन १४४०-१५१८) हा उत्तर भारतातील संतांपैकी सर्वाधिक प्रसिद्ध संत. भारतीय विणकाम परंपरेचे निर्माते असलेल्या विणकरांना प्राचीन भारतात मानाचे स्थान होते. त्यांची गणना 'खालच्या जातीत' होत नसे. त्यांचे व्यापारी संघ असत. यातील बरेच जण बौद्ध होते, विशेषतः बंगाल प्रांतात. तारानाथ लिहितात की, 'तांती-पा' नामक एक विणकर सामर्थ्यशाली बौद्ध तांत्रिक बनला होता. (*तारानाथ* १९९०: २४९-५१) *वर्णाश्रम* व्यवस्थेच्या अंतर्गत आपली प्रतिष्ठा खालावणे त्यांनी सहजासहजी स्वीकारले नव्हते. अनेकजण मुस्लिम झाले, तर काहींनी नाथसंप्रदाय स्वीकारला. नाथसंप्रदाय हा एक हिंदू तांत्रिक पंथ होता. अशा समाजातून आलेल्या कबिराने जातिप्रथेविरुद्ध आणि ब्राह्मणांच्या ढोंगीपणाविरुद्ध आवाज उठवणे अगदी नैसर्गिक होते. जातीमुळे होणाऱ्या शोषणाला विरोध करण्याची या समाजाची परंपरा होती.

कबिरावर पुष्कळ संशोधन झाले आहे. त्यातून अनेक दंतकथांचा उलगडाही होतो. लिंडा हेस आणि शुकदेव सिंग यांच्या संशोधनात कबिराच्या 'बीजकां'चे अप्रतिम इंग्लिश भाषांतर समाविष्ट केले आहे. यावर हेस यांची टिप्पणीही आहे. शुकदेव सिंग यांनी एक पर्यायी समीक्षात्मक आवृत्तीचा प्रस्ताव ठेवला आहे (*कबीर* १९८६, पाहाः हॉली आणि युरगेंसमेयर १९८८: १८५).

---

[२] सर्व आकडे कबिरांच्या 'बीजका'तील 'सबद' या विभागाशी संबंधित आहेत. अनुवादः लिंडा हेस आणि शुकदेव सिंग.

कबिराचा गुरूदेखील रामानंद होता असे ब्राह्मण भाष्यकारांकडून सांगण्यात येते. पण रविदासाच्या बाबतीत जसे ते अशक्य दिसते तसेच कबिराबाबतही ते अशक्यच आहे. पारंपरिक कथेमधे कबीर रामानंदाचे शिष्यत्व पत्करू इच्छितो असे दर्शविले आहे. आपण खालच्या जातीतले विणकर असल्याने रामानंद आपला स्वीकार करणार नाही या भीतीने कबीर रामानंद रोज ज्या मार्गांने गंगेत स्नानासाठी जात असे त्या मार्गातील पायऱ्यांवर बसून राहतो. रामानंद जेव्हा 'राम, राम' म्हणत तिथून जातो तेव्हा कबीर हे शब्द मंत्र म्हणून घेतो. या कथेबाबत अडचण अशी आहे की कबिराच्या लिखाणात तो रामानंदाला ओळखत होता असा एकही उल्लेख दिसत नाही. मग त्याने रामानंदाला गुरू मानणे तर दूरची गोष्ट! कबिराच्या काव्यातील 'राम' अमूर्त आहे. रामायणाचा नायक म्हणून राम तिथे येत नाही, तर एका दैवी अस्तित्वाचे नाव म्हणून येतो. (हॉली आणि युरगेंसमेयर, १९८८, ३५-४९ आणि लिंडा हेस, इन्ट्रोडक्शन टू *कबीर*, १९८६: ३-६)

कबीर ब्राह्मणांबाबत इतक्या कडवटपणे बोलतो की तो ब्राह्मण गुरू मिळवायचा प्रयत्न करेल याची कल्पनाही करवत नाही.

संतांनो, ब्राह्मण हा रंगरूपाने बरा असलेला खाटीक आहे.
तो बकरी कापतो आणि म्हशीकडे धाव घेतो.
त्यावेळी त्याच्या मनात किंचितदेखील वेदना नसते.
तो त्याच्या स्नानानंतर निवांतपणे बसतो,
त्याच्या भुवईवर चंदनाचा लेप लावतो,
देवीकरता गातो आणि नाचतो.
पापणी लवयाच्या अवधीत तो आत्म्यांचा चुराडा करतो
आणि रक्ताची नदी वाहू लागते.
केवढे हे पावित्र्य! काय ही श्रेष्ठ जात! काय हा समाजातील अधिकार ....
आणि अशा माणसाच्या कृपेकरता माणसे धडपडतात!
मला याचे हसू येते.
ते पापाचा अंत करण्याच्या गोष्टी सांगतात,
पण त्यांची कृत्ये हाच पाया आहे.

मी त्यांच्यापैकी दोघांना एकमेकांचे गळे धरताना पाहिले आहे,
परंतु यम त्या दोघांनाही घेऊन गेला.
कबीर म्हणतो, संतांनो, हे कलियुग आहेः
ढोंगी ब्राह्मणांचे युग! (आदिग्रंथ # ११)

कबिराच्या पूर्ण परंपरेत ब्राह्मणांविषयीची त्याची तीव्र अप्रीती दिसून येते. एका प्रसिद्ध कथेत ब्राह्मण कबिराला तो बनारसमधे आला असताना मुस्लिम सम्राट सिकंदरासमोर एका खटल्यात उभे करतात. कबिराला सम्राटापुढे झुकण्यास सांगितले जाते. पण तो ते नाकारतो. सम्राट त्यावर हुकूम सोडतो की कबिराला साखळदंडांनी जखडण्यात यावे आणि गंगेत टाकून द्यावे. परंतु तो चमत्कारिकरित्या वाचतो आणि किनाऱ्यावर सुरक्षित उभा असलेला सापडतो. दुसऱ्या एका प्रसंगात अस्पृश्यांच्या एका जमावाला त्याच्याविरुद्ध भडकवायचा प्रयत्न केला जातो. त्यांना भोजनासाठी बोलावले जाते, पण प्रत्यक्षात अन्न दिले जात नाही. मग परमेश्वर कबिराच्या वेषात येऊन सर्वांना पुरेसे अन्न देतो (हॉली आणि युरगेंसमेयर, १९८८ः ३८-३९).

कबीर हा *निर्गुण भक्त* होता, 'निर्गुण' परमेश्वराचा अनुयायी होता. *सगुण भक्तांच्या* किंवा ब्राह्मणी परंपरेतील कृष्ण, राम, शंकर अशा नामधारी देवांच्या भक्तांच्या परंपरेत कबीर बसत नव्हता. त्याच्या काव्यातून हे दिसून येते. विष्णूच्या अवतारांपैकी एक म्हणून कबीर बुद्धाला ओळखत होता. पण त्याला ही संकल्पना आपलीशी वाटत नव्हती. 'ज्यांना खरोखरीच काही कळते त्यांच्यासाठी दहा अवतार ही एक दैवी निरर्थक बडबड आहे. कबीर म्हणतो, संतांनो, लक्ष द्या. फक्त द्वितीय गोष्टीच उमलतात आणि बहरतात. (कबीर १९८६ः ४६) मात्र त्याचे गूढ अनुभवांविषयीचे वर्णन *सून्यता*च्या संकल्पनेशी साम्य सांगणारे आहे. सर्व गोष्टींची अनित्यता हे बौद्ध विचारातील तत्त्वही त्याच्यासाठी महत्त्वाचे होते. 'पंडित, थोडा अभ्यास कर आणि क्षणभंगुरता कशी नष्ट करायची ते मला सांग'(तत्रैवः ३५).

कबिराचा गूढवाद फार परिणामकारक आहे आणि तो बरेचदा ब्राह्मणी तत्त्वज्ञानाकडे आक्षेपाचे बोट दाखवतो.

पंडित, तुला नीट समजले नाही.
कुणीही निर्माता नाही किंवा निर्मिती नाही.
अश्लाघ्य असे काही नाही, उत्तम असे काही नाही. वारा नाही की अग्नी नाही, सूर्य नाही, चंद्र नाही, पृथ्वी किंवा पाणी नाही, प्रकाशमूलक असा आकार नाही.
काळ नाही, शब्द नाही, मांस नाही, श्रद्धा नाही,
कारण नाही, परिणाम नाही, वेदविचार नाही.
हरी नाही, ब्रह्मा नाही, शिव नाही-शक्ती नाही,
कुठलीही तीर्थयात्रा नाही, कर्मकांड नाही, आई नाही, वडील नाही, गुरू नाही.
हे दोन आहेत की एक?
कबीर म्हणतो, जर तुला आता समजले असेल तर
तू गुरू आहेस आणि मी शिष्य आहे (आदिग्रंथ # ४३).

हेस नोंदवतात त्याप्रमाणे कबीर बरेचदा 'विपरीत भाषा' वापरतो. ही विरोधभासात्मक भाषा श्रोत्यांना धक्के देण्यासाठी, त्यांना जागे करण्यासाठी वापरली असावी असे दिसते. कबिराने योजलेल्या काही प्रतिमा पाहा, 'बी' शिवाय अंकुरण, खोडाशिवाय फांदी, फुलाशिवाय फळ, वांझ गर्भाशयातून जन्मलेला मुलगा, पायाशिवाय झाडावर चढणे (तत्रैवः १३५) 'सहजीय' बौद्धधम्माशी हे साम्य सांगणारे आहे. 'सहजीय' ('नैसर्गिक' किंवा 'उत्स्फूर्त') हे वज्रयानाच्या अंतिम स्वरूपापैकी एक होते.

हेस यांच्या मते कर्म ही संकल्पना जर बँकेतल्या खात्याप्रमाणे असली - जिथे प्रत्येक कृतीचा तार्किक आणि कठोर परिणाम आहे - तर कबीर अशा कृतीच्या शोधात होता. जी पुनर्जन्माकडे नेणार नाही. हा बौद्धमार्गी शोध आहे, ब्राह्मणमार्गी नव्हे. ब्राह्मणी विचार कर्माकडे मुळातच असत्य, काल्पनिक म्हणून पाहतो. जैन तर कर्माचा पूर्ण त्याग करतात. (पाहाः ब्रॉकहॉर्स्ट २०००: ११२-२८) आणि कबीर मात्र संपूर्णपणे भानावर असताना कर्माचा शोध घेतो. (पूर्ण जागे असणे हादेखील बौद्ध विचाराने सांगितलेला आणखी एक गुण आहे.) आपली विरोधाभासाची भाषा वापरून तो स्वतःला व्यक्त करतो.

झाड मुळाशिवाय उभे राहते
फुलांशिवाय त्याला फळे येतात
पाने नाहीत, फांद्या नाहीत
आणि आठ आकाश–मुखांचा गडगडाट.
पायांशिवाय नृत्य केले जाते.
हातांशिवाय धून वाजवली जाते.
जिभेशिवाय स्तुतिस्तोत्रे गायली जातात.
आकाराशिवायचा, स्वरूपाशिवायचा हा गायक
खराखुरा शिक्षक हे सांगतो.
पक्ष्याच्या, माशाच्या मार्गाची आस धरा (आदिग्रंथ # २४)[३].

हिंदू आणि मुस्लिम ऐक्याचे प्रतीक म्हणून कबिराकडे पाहिले जाते. परंतु वस्तुतः कबीर दोन्ही धर्मांचा कठोर समीक्षक होता. या धर्मातील कर्मकांडे आणि पुरोहित यावर त्याने सडकून टीका केली आहे. हॉली आणि युरगेंसमेयर यांनी या मुद्द्यांवर विशेष भर दिला आहे. (१९८८ः ४०–४१) दुसरे म्हणजे, सर्व संतांपैकी कबीर हा एकच संत बहुधा असा होता की जो आत्यंतिक भक्तीचा उद्गाता नव्हता. कुठल्यातरी दैवी अस्तित्वापुढे लीन होणे, स्वतःला समर्पित करणे त्याला मान्य नव्हते. त्याच्या श्रोत्यांकडून–शिष्यांकडून त्याला अगदी वैचारिक प्रगल्भता अपेक्षित नसली तरी तो त्यांच्याकडून एकाग्रतेची, भानावर असण्याची अपेक्षा नक्कीच करत होता. भक्ताचे माहात्म्य सांगायलाही कबीर मागे–पुढे पाहत नाही.

हा मोठा लढा आहे, राजा राम.
जो याचा सोक्षमोक्ष लावतो तो सर्व बंधनातून मुक्त होतो.
ब्रह्मदेव अधिक श्रेष्ठ आहे की तो जिथून आला ते अधिक श्रेष्ठ आहे?
वेद अधिक श्रेष्ठ आहेत की त्यांचे उत्पत्तिस्थान अधिक श्रेष्ठ आहे?
मन श्रेष्ठ की ज्यावर मन विश्वास ठेवते ते श्रेष्ठ?
राम अधिक श्रेष्ठ की रामाला जाणणारा अधिक श्रेष्ठ?

---

[३] हेस नोंदवतात त्याप्रमाणे विरोधाभास *सहजीयां*सारखे भासतात. 'पक्ष्यांच्या मार्गा'चे प्रतिध्वनी आपल्याला *धम्मपदात*ही उमटलेले दिसतील (आदिग्रंथ # ९२–९३).

कबीर गोल फिरतो, हे दिसायला अवघड आहे.
पवित्र स्थान अधिक श्रेष्ठ की भक्त अधिक श्रेष्ठ? (# ११२)

कबिराच्या बहुतेक लिखाणातील दुसरी ओळ 'जो निरुवाई सो निरावन' अशी आहे. (कबीर १९८६ः १८४) कबिराबरोबर बौद्ध संज्ञा इथे तगलेली दिसते. एवढेच नव्हे तर तिच्या मूळ अर्थासह – 'जो याचा सोक्षमोक्ष लावतो तो बंधनातून मुक्त होतो.' – तगलेली दिसते.

मीराबाईः हे रंगवणे मला प्रिय आहे

आई, मी स्वप्नात गिरिधराशी लग्न केले आहे.
गिरिधराने मला लाल रंगात न्हाऊ घातले.
मी गिरिधराशी स्वप्नात लग्न केले आहे.
ताऱ्यांच्या वर्तुळात पुष्पहार टांगले होते.
आणि त्यामधे नंदलाल विराजमान झाले होते
आई, मी गिरिधराशी स्वप्नात लग्न केले आहे.
जेव्हा मी माझ्या प्रियकराची ओढणी परिधान केली, तेव्हा तो तिथे होता.
मी त्याच्याबरोबर अग्नीला चार प्रदक्षिणा घातल्या.
मग गिरिधराचे गुणगान करणारी मीरा म्हणाली,
हे स्वप्न म्हणजे अवास्तव कल्पना आहे.
आई, मी गिरिधराशी स्वप्नात लग्न केले आहे. (मुक्ता १९९७ः १२१)[४]

रविदासाशी जसा कबिराचा संबंध जोडला जातो तसाच मीराबाईचाही जोडला जातो. इसवी सन १४९८–१५४६ हा मीरेचा कालखंड. भारतातील सर्वात प्रसिद्ध स्त्री–संतांपैकी एक म्हणजे मीरा. या स्त्रियांच्या आयुष्याचे, त्यांच्या गीतांचे काही विशेष पैलू आहेत. त्यातून भारतातील स्त्रियांच्या जगण्यावरील पुरुषसत्ताक पद्धतीचे नियंत्रण दिसून येते. पुरुषांपेक्षा वेगळ्या प्रकारे स्त्रिया घराशी बांधलेल्या दिसतात. आपण मागे पाहिले त्याप्रमाणे

[४] सर्व उद्धृते परिता मुक्ताने नोंदवलेल्या भजनांमधून घेतली आहेत.

स्त्रियांच्या संघप्रवेशाच्या मागणीला बुद्धाने नकारात्मक प्रतिसाद देण्यात या वस्तुस्थितीचा सहभाग होता. जे बौद्ध किंवा जैन नव्हते त्यांच्यासाठी संघासारखे आश्रयस्थान नव्हते. भक्ती चळवळीतील सहभागी भक्तांनी यात्रेदरम्यान, नवीन शिष्य स्वीकारताना, भक्तिगीते गाताना, लोकांना शिकवण देताना संसारी गृहस्थ म्हणून त्यांचे आयुष्य सुरू ठेवावे अशी अपेक्षा होती. हे पुरुष भक्तांकरतादेखील अडचणीचे होते. मग स्त्रियांकरिता ते किती अवघड असेल याची कल्पना करता येईल. घराच्या आधाराशिवाय स्त्रियांना काही करणे शक्य नव्हते आणि हे घर सहसा एखाद्या पुरुष भक्ताचेच असे. बहुतेकदा मग स्त्रियांना घराचा त्याग करायची वेळ येई. आपल्या कुटुंबांचा असा त्याग केलेल्या संत स्त्रिया आपल्याला आढळतात. त्या बऱ्याचदा परमेश्वरावरील त्यांचे प्रेम त्यांच्या नवऱ्यावरील प्रेमाला पर्याय म्हणून पुढे आणत असत. कुठल्याही वैषयिक सुखाची असंभाव्यता दर्शवण्यासाठी काही जणी वृद्ध, सुरकुत्या पडलेल्या स्त्रीचे रूप घेत. आज माहीत असलेली सर्वात जुनी बौद्धेतर स्त्री संत म्हणजे अव्वैयार. तामिळनाडूमधील ही संत स्त्री संगम युगात होऊन गेली. ती आणि तिचा भाऊ तिरूवल्लूवर दोघेही ब्राह्मण पुरुष आणि अस्पृश्य स्त्रीची मुले होती. परंतु तिरूवल्लूवर गृहस्थ जीवन जगला तर कौटुंबिक आयुष्यातून सुटण्यासाठी अव्वई म्हाताऱ्या स्त्रीमध्ये रूपातंरित झाली. त्यानंतरच तिला फिरस्त्या शिक्षिकेचे जीवन जगता आले (उमा चक्रवर्ती, किश्वरमध्ये, १९८९ः १९–२१).

परिता मुक्ता सांगतात त्या कथेप्रमाणे मीराबाई या राजपूत राजकन्येने आपले घर सोडले, नवऱ्याला नाकारले आणि कृष्णाचे नाव घेत तिने राजपूत परंपरेच्या जोखडातून आणि त्या परंपरेच्या गौरवातून स्वतःला सोडवून घेत विद्रोह केला. ती 'गिरिधर' कृष्णाला पर्वत उचलणारा, तिचा प्रियकर म्हणते आणि उच्च जातीतील राजाशी असलेले लग्नसंबंध तोडून टाकते. पण मीरा याहून इतर कारणांसाठी महत्त्वाची आहे. तिने रविदासाला (पश्चिमेकडील भागात 'रोहिदास' असे लिहिले गेले आहे.) तिचा गुरू मानले आहे. हा आणखी एक विद्रोह आहे. एक उच्चजातीय स्त्री एका दलिताला गुरू मानते आहे. परिता मुक्तांच्या संशोधनातून असे दिसते की, राजवाडा सोडल्यावर

मीरेला श्रीमंत, प्रतिष्ठित कुटुंबांनी आसरा दिला नाही. तिला राजस्थान आणि आसपासच्या भागातील विणकर आणि इतर कनिष्ठ जातीय समूहांनी आपलेसे केले. परिता मुक्ता लिहितात की, मीरेने कष्टकऱ्यांशी एक नवे नाते जोडले आणि तिच्या दारिद्र्याच्या बदल्यात जगण्याला एक नवे वळण दिले (मुक्ता १९९७ः ३७-४५). ब्राह्मणी विचारानुसार 'प्रदूषित' म्हणून गणली गेलेली कामेदेखील श्रेष्ठ आहेत हे मीरेने सांगितले –

मीरेला रोहिदासामध्ये गुरू भेटला.
तिने त्याच्या पायांवर वाकून त्याचे आशीर्वाद मागितले.
मीरेच्या मोहना, मेवाड देशी ये. ।।धृ।।
मला जातीशी किंवा अन्य भेदांशी काही देणे घेणे नाही.
जगाला जे करायचे आहे ते करू दे.
मी तुला माझे शरीर, मन आणि आत्मा अर्पण करते.
मीरेच्या मोहना, मेवाड देशी ये. ।।धृ।।
मी जनावरांचे कातडे कमावते आणि रंगवते.
रंगवणे हे माझे काम आहे.
मला हे काम प्रिय आहे, रंगवणे मला प्रिय आहे.
मी माझा आत्माच रंगवते.
मीरेच्या मोहना, मेवाड देशी ये. ।।धृ।।
मीराबाईला रोहिदासामधे गुरू मिळाला.
तिने त्याच्या पायांना स्पर्श केला. मला दुसऱ्या बाजूला घेऊन चल.
मीरेच्या मोहना, मेवाड देशी ये. ।।धृ।। (तत्रैवः १९९७ः ११२).

अशा पद्धतीने मीरेला संतत्व प्राप्त झाले आणि तिने स्वतःची ओळख निर्माण केली. तिचे निघून जाणे, तिचे वागणे हे सर्व राजपूत अस्मितेचा अपमान समजला गेला. तिचा नवरा, राजा तिला बोलवायचा प्रयत्न करतो आणि तिला विष देतो अशा कथा प्रचलित आहेत. शेवटी ती गायब होते किंवा कृष्णाच्या मंदिरात आपला देह ठेवते अशी कथा आहे. तिला परमेश्वरच स्वतःकडे बोलावून घेतो असे म्हटले जाते. परिता मुक्ता सांगतात की तिच्या अपमानित नवऱ्याच्या आज्ञेवरून तिला मारले गेल्याची शक्यता आहे

(तत्रैवः २२५-३१). मीरेची अत्यंत आर्त अशी गीतेही सगुण भक्तीच्या चौकटीतच मोडतात. त्यात एका व्यक्तिगत ईश्वराची भक्ती दिसते. परंतु तरीही मध्ययुगीन समाजातील पितृसत्ताक पद्धतीच्या आणि जातीयवादी व्यवस्थेच्या विरुद्ध उभी राहिलेली विद्रोही म्हणूनच तिला ओळखले जाते. परिघावर जगणाऱ्या वंचित समूहांशी जोडून घेणारी मीरा म्हणूनच महत्त्वाची ठरते.

चोखामेळाः 'पूर्वकर्माचे फळ'

पश्चिम भारतातील महाराष्ट्र राज्यात सर्वदूर पसरलेली भक्तिपरंपरा म्हणजे वारकरी चळवळ. या चळवळीचे केंद्रबिंदू शिवशंकर किंवा विष्णूचे अवतार नव्हते. पंढरपूरचा काळा देव विठोबा हा या चळवळीचा केंद्रबिंदू होता. ब्राह्मणी परंपरेने विठोबाला विष्णूशी जोडले होते. प्राचीन काळातील अर्ध मेंढपाळ महाराष्ट्राचा राखणदार म्हणून विठोबा उदयास आला होता. इथे कृष्णकथेपेक्षा संतांच्या कथांना अधिक महत्त्व आहे. ईश्वराला विठोबा किंवा पांडुरंग म्हणूनच संबोधले जाते ज्यावरून एका नगराचाही बोध होतो.

ह्या सर्व भक्ती चळवळींप्रमाणे वारकरी संत –ज्यात स्त्री-पुरुष दोघेही होते– वैविध्यपूर्ण पार्श्वभूमीचे होते. ते गृहस्थाश्रमी होते. गळ्यातील माळ, शाकाहार आणि पंढरपूरच्या वारीतील संतसंग ही त्यांच्यातील एकता आणि निष्ठेची प्रतीके होती. आजही पंढरपूरच्या वारीत हजारो लोक सामील होतात आणि शेकडो मैलांचा प्रवास करतात. एका विशिष्ट संताच्या पालखीभोवती जातीनिहाय गटांनी ही यात्रा आयोजित केली जाते.

या चळवळीची सुरुवात झाली ती तेराव्या शतकात. व्यवसायाने शिंपी असलेला नामदेव आणि संन्यस्त आयुष्य सोडून गृहस्थाश्रम स्वीकारल्याने वाळीत टाकलेल्या ब्राह्मणाचा मुलगा ज्ञानेश्वर हे या चळवळीचे नेते होते. चळवळीच्या प्रसाराचे काम नामदेवाने केले तर सैद्धान्तिक मांडणी ज्ञानेश्वरांनी केली. भगवद्गीतेवरील मराठीतील तात्त्विक भाष्य – ज्ञानेश्वरी – हे ज्ञानेश्वरांचे मोठे कार्य आहे. ज्ञानेश्वरी आजही खेड्यापाड्यांतून वाचली जाते. अशा वाचनांसाठी बहुतेकदा अभिजन वर्गाकडून पैसे पुरवले जातात. संस्कृतच्या प्रभावाखालील धार्मिक शिकवणुकीला जनसामान्यांच्या भाषेत आणण्याचे श्रेय

ज्ञानेश्वरीला दिले जाते. परंतु त्यामधे परंपरेचे ब्राह्मणीकरण झाले आहे. चळवळ विस्तारू लागल्यावर मराठी भाषक प्रदेशातून विविध जातीसमूहातील लोक चळवळीत सामील होऊ लागले. या लोकांबरोबर त्यांच्या इच्छा-आकांक्षा आणि त्यांचा समतेचा आग्रह हे देखील चळवळीत प्रवेश करते झाले.

संतांच्या कथांमधे भक्ती चळवळीतील काही अडचणीच्या गोष्टीही दर्शविल्या आहेत. एकनाथ (१५३३-१५९९) हे ब्राह्मण भक्त त्यांच्या जातीबाबतच्या पुरोगामी दृष्टिकोनाकरता प्रसिद्ध होते. त्यांनी अस्पृश्य जातीतील लोकांची व्यथा व्यक्त करणारी अनेक गीते लिहिली. यात लबाड ब्राह्मणांवर आणि ढोंगी भक्तांवर टीकाही केलेली आहे. एकनाथांनी अस्पृश्यांना भोजनासाठी निमंत्रित केल्याच्या आणि स्वतः त्यांच्या घरी जेवण घेतल्याच्या कथा प्रसिद्ध आहेत. एका कथेमध्ये राण्या महार नावाचा एक धार्मिक भक्त एकनाथांना आमंत्रण देतो. एकनाथ ते स्वीकारतात आणि त्याच्याकडे जातात. त्यामुळे त्यांना बहिष्कृत करण्यात येते आणि ते त्याबद्दल प्रायश्चित्त घेतात. परंतु त्यानंतर पुन्हा ते एक निमंत्रण स्वीकारतात. ब्राह्मण जेव्हा याचा तपास करतात तेव्हा त्यांना एकनाथ त्यांच्या स्वतःच्या घरी भोजन घेताना दिसतात. स्वतः विठोबा एकनाथांचे रूप घेऊन महाराच्या घरी जेवायला बसलेला असतो. (झीलियट १९९७ः २३). ही कथा महिपती या ब्राह्मणाने सांगितली आहे. महिपती हा अनेक ब्राह्मण संतांचा चरित्रकार अठराव्या शतकात होऊन गेला.

परंतु या कथेतून जातीला 'व्यवस्था' म्हणून आव्हान दिल्याचे दिसत नाही. एकनाथांचा अस्पृश्यांबाबतचा दृष्टिकोन पितृत्वाच्या प्रेमातून विकसित झालेला दिसतो. कबिराप्रमाणे ते ब्राह्मणी कर्मकांडे किंवा वेदांवर हल्ला चढवत नाहीत. महाराष्ट्रातील सर्वात प्रसिद्ध अस्पृश्य संत चोखामेळा यानेही हे केलेले नाही (तेराव्या शतकाचा उत्तरार्ध - १३३८).

चोखामेळा आणि त्याचे कुटुंबीय यांनी कायम महारांची पारंपरिक कामेच केल्याचे दिसते. विठोबाची पूजा करता यावी म्हणून चोखामेळ्याने पंढरपूरच्या ब्राह्मण पुजाऱ्यांना आव्हान दिले होते. यानंतर विठोबाने चमत्कार करून त्याची इच्छा पूर्ण केली अशी कथा सांगितली जाते. परंतु चोखामेळ्याने जातीआधारित शोषणाविरुद्ध प्रत्यक्ष संघर्ष केल्याचे किंवा परंपरेने त्याच्यावर

लादलेल्या कामांपासून मुक्त होण्याचा प्रयत्न केल्याचे पुरावे आढळत नाहीत. इलिनॉर झीलियट यांच्या ताज्या अभ्यासानुसार चोखामेळ्याच्या काही लेखनातून 'प्रदूषणा'ची जाणीव मात्र दिसून येते.

वेद दूषित आहेत. शास्त्रे दूषित आहेत. पुराणे दोषांनी भरलेली आहेत.
'स्व' दूषित आहे 'आध्यात्मिक स्व' दूषित आहे,
शरीरही दोषांनी भरलेले आहे.
ब्रह्मा दूषित आहे, विष्णू दूषित आहे, संपूर्ण जग प्रदूषणाने भरलेले आहे.
जन्म दूषित आहे, मृत्यूही दूषित आहे.
चोखा म्हणे, आरंभाला आणि अंताला प्रदूषणच आहे.
(२८२; सर्व अभंगांचे क्रमांक आणि भाषांतरे झीलियट १९९५ मधून.)

पंचही भूतांचा एकचि विटाळ । अवघाचि मेळ जगीं नांदे ।।१।।
तेथें तो सोंवळा वोंवळा तो कोण । विटाळाचें कारण देह मूळ ।।२।।
आदिअंतीं अवघा विटाळ संचला । सोवळा तो झाला कोण न कळे ।।३।।
चोखा म्हणे मज नवल वाटतें । विटाळा परतें आहे कोण? ।।४।।
(मूळ अभंग)

चोखामेळ्याचे अनेक अभंग त्याची शोषित अवस्था दर्शवतात. मात्र त्यांचा एक अभंग अगदी सनातनी पद्धतीने त्याच्या अवस्थेची कारणमीमांसा करतो.

मी खालच्या जातीचा महार आहे.
आधी नीलाच्या अवतारात मी श्रीकृष्णाची निंदा केली होती.
त्यामुळे मी महार म्हणून जन्माला आलो.
चोखा म्हणे ही अशुद्धी म्हणजे आधी जे केले,
त्याचे हे फळ आहे (# ७६).

शुद्ध चोखामेळा । करी नामाचा सोहळा ।।१।।
मी यातीहीन महार । पूर्वी निळाचा अवतार ।।२।।
कृष्ण निंदा घडली होती । म्हणोनि महार जन्म प्राप्ती ।।३।।
चोखा म्हणे विटाळ । आम्हां पूर्वीचें हें फळ ।। ४।।
(मूळ अभंग)

हा अभंग प्रक्षिप्त असल्याचीही शक्यता आहे. काही कडव्या दलित–बौद्धांनी अलीकडे असे प्रतिपादन केले आहे की वरील रचनेचा संदर्भ 'नील नागा'शी आहे. नील नागाने कृष्णाच्या दैवत्वाला आव्हान दिले होते. ब्राह्मणीकरण करणारे आर्य आणि त्यांना विरोध करणारे स्थानिक लोक (नागवंशीय) यांच्यातील संघर्षाची त्याला पार्श्वभूमी आहे. महारांना तेव्हा 'नाग' म्हटले जाई आणि तेच पुढे अस्पृश्य झाले (जावळे १९९९)[५]. दुर्दैवाने हे दावे सिद्ध करण्याइतपत पुरेसे संशोधन अद्याप झालेले नाही. त्यामुळे वरील अभंग ब्रह्मणी विचारांच्या चौकटीत व्यवस्थित बसतो. चोखामेळ्याचा हा लोकप्रिय अभंग परमेश्वराप्रती त्याची नम्रता दर्शवतो. तो स्वतःचे कनिष्ठत्व मान्य करून माणुसकीची याचना करतो. चोखामेळ्याचा आणखी एक प्रसिद्ध अभंग पंढरपूरच्या वाटेने चालताना गायला जातो.

ऊस वेडावाकडा असतो, पण साखर गोड असते.
पालुपद : बाह्य स्वरूपामुळे दिपून जाणे मूर्खपणाचे आहे.
नदी वळणावळणांची असते, पण पाणी शुद्ध असते.
धनुष्य वाकलेला असतो, पण बाण सरळ असतो.
चोखामेळा गावंढळ, अडाणी असेल, पण त्याची ईश्वरनिष्ठा मात्र तशी नाही
(# १२५).

ऊंस डोंगा परी रस नव्हे डोंगा।
काय भुललासी वरलिया रंगा।।धृ।।
कमान डोंगी परी तीर नोहे डोंगा
नदी डोंगी परी जळ नव्हे डोंगे।
चोखा डोंगा परी भाव नव्हे डोंगा।
(मूळ अभंग)

---

[५] नागांचा उल्लेख दोन कारणांसाठी रोचक आहे. सातवाहनकालीन महाराष्ट्रातील त्यांच्या ऐतिहासिक पुराव्यासंदर्भात आणि सुदूर काश्मिरमध्ये 'नील नाग' हा एक पारंपरिक विषय आहे त्या संदर्भात.

इलिनॉर झीलियट लिहितात की चोखामेळ्याचा मुलगा – कर्ममेळा – याच्या अभंगात अधिक कडवटपणा दिसून येतो. समता प्रस्थापित होणे शक्य आहे अशी आशा निर्माण झालेल्या वातावरणात वाढल्याची ती एक खूण आहे.

> तू आम्हाला हलक्या जातीचे बनवलेस. परमेश्वरा, तू वस्तुस्थितीचा सामना का नाही करत?
> आम्हाला आयुष्यभर उरलेले अन्न खावे लागते. तुला याची लाज वाटायला हवी.
> तू आमच्या घरी अन्नग्रहण केले आहेस. तू हे नाकारू कसे शकतोस?
> चोख्याचा कर्ममेळा विचारतोयः तू मला आयुष्य का दिलेस?
> तुझ्याबरोबर असताना आम्ही आनंदी आहोत का? अरे, काळ्या ढगा, तुला माहीत नाही!
> खालची जागा हीच आमची जागा, खालची जागा हीच आमची जागा,
> खालची जागा हीच आमची जागा, देवांच्या राजा!
> आम्हाला चांगले, गोड अन्न कधीच मिळत नाही.
> आमचे इथले जगणे लाजिरवाणे आहे.
> तुझ्यासाठी आनंदोत्सव आहे आणि आमच्या चेहऱ्यांवर मात्र दुःख लिहिलेले आहे.
> चोख्याचा कर्ममेळा विचारतोय, हे ईश्वरा, ही आमची नियती का आहे? (# ३-४)

विद्रोह आहे, पण तो दाबला गेला आहे. त्यावेळची संपूर्ण परिस्थिती भक्ती चळवळीतील एक प्रमुख अडचण दर्शवते. चळवळीच्या नोंदी खुद्द भक्तांच्या हातात नसल्याने चळवळीचा तात्त्विक आणि प्रत्यक्ष कब्जा मिळवणे इतरांना शक्य होते. बौद्ध किंवा जैनांच्या बाबतीत असे झाले नाही. भक्ती चळवळीच्या काळात भारतामध्ये जातिव्यवस्थेची मुळे फारच घट्ट झाली होती. पण त्या तुलनेत चोखामेळ्याच्या कथा, त्याने लिहिलेली गीते यातून भक्ती चळवळीच्या मुक्ततेचा आक्रोश तितक्या तीव्रतेने प्रखर होताना दिसत नाही. चोखामेळा व इतर महार एका भिंतीवर काम करीत असताना ती भिंत पडल्याने त्याखाली दबून त्यांचा मृत्यू झाला (झीलियट १९९२: ३-४).

तुकारामः बरे झाले तुम्ही मला कुणबी केले

महाराष्ट्रात सतराव्या शतकात भक्ती आणि समर्पण भाव यांच्यात संघर्षाची बीजे रुजली ती महान कवी तुकारामांमुळे (१६०८–१६४९). त्यांचा 'बरे झाले तुम्ही मला कुणबी केले, नाहीतर मी एक उद्धट ढोंगी म्हणून मेलो असतो!' (# ३२०)[६]. हा औपरोधिक अभंग ब्राह्मणांच्या ढोंगीपणावर आघात करतो. तुकारामांनी आपल्या संपूर्ण आयुष्यात स्वतःच्या 'शूद्र' असण्याविरुद्ध संघर्ष केला आहे.

आजच्या पुणे शहरापासून जवळच असलेल्या एका खेड्यातील सधन शेतकरी सावकार कुटुंबात तुकारामांचा जन्म झाला होता. परंतु कुणबी लोकांना शूद्र समजले जाई. ब्राह्मणी सनातन धर्माप्रमाणे त्यांना शिक्षणाचा किंवा पौरोहित्याचा अधिकार नव्हता. (कुणबी लोकच पुढे मराठा म्हणून ओळखले गेले आणि महाराष्ट्रातील एक प्रबळ जात म्हणून उदयास आले.) तुकाराम विजापूर राज्याच्या कारकिर्दीत जगले. इतर कुठल्याही मुस्लिम राज्याप्रमाणेच विजापूरसुद्धा वर्णाश्रमधर्म पाळण्याबाबत आग्रही होते. तुकारामांच्या आयुष्यातील अखेरची वर्षे म्हणजे स्वतंत्र मराठी राज्याचा संस्थापक राजा शिवाजी याची सुरुवातीची वर्षे होत. त्या काळातील समाज बऱ्यापैकी सधन आणि व्यावसायिकीकरण झालेला कृषक समाज होता. परंतु गंगेच्या खोऱ्यातील किंवा तामिळनाडूमधील कावेरीच्या त्रिभुज प्रदेशातील सिंचित शेतीप्रमाणे वरकड उत्पादन इथे होत नव्हते. दुष्काळाचे सावट असलेला हा प्रदेश होता. तुकारामानांही आयुष्याच्या सुरुवातीला दुष्काळाचा तडाखा बसलाच होता.

शासनाने प्रसिद्ध केलेल्या ग्रंथांमध्ये तुकारामाचे ४६०७ अभंग समाविष्ट केले आहेत. या प्रचंड साठ्यामध्ये एका बाजूला ताकदीची भक्तिगीते आहेत, तुकारामांच्या मनातील टोकाची आंदोलने आहेत आणि दुसऱ्या बाजूला साध्या सुंदर प्रकारे केलेले विठोबाचे गुणगान आहेः

---

[६] अनुवाद मी स्वतः केले आहेत. त्यासाठी भारत पाटणकरांची मदत घेतली आहे. महाराष्ट्र शासनाने तुकारामाच्या समग्र कवितेचा संग्रह 'तुकाराम – १९७३' मध्ये प्रकाशित केला होता. कवितांचे संदर्भ तिथून घेतले आहेत.

माझ्या डोळ्यापुढे स्वतःला प्रकट न करणाऱ्या, परमेश्वरा, तू आहेस तरी कसा?
सुंदर, उजळ, सर्वत्र भरून राहिलेला.
पालुपदः चार हात, तुळशीमाळ आणि मस्तकावर कस्तुरीचा टिळा,
हातामध्ये शंख, चक्र आणि गदा.
गळ्यात वैजयंती हार,
दोन्ही कानात चमकणारी कर्णभूषणे.
तुका म्हणे, ईश्वरा धाव आणि मला तुझे चरण दाखव.
पांडुरंगा, तू माझी माऊली आहेस (# ४३३३).

स्वामी तूं ही कैसा न पडसी डोळां । सुंदर सांवळा घवघवीत ।।१।।
चतुर्भुज माळा रुळे एकावळी । कस्तुरी निडळीं रेखिलीसे ।।धृ।।
शंख चक्र गदा रूळे वैजयंती । कुंडलें तळपती श्रवणीं दोन्ही ।।२।।
तुका म्हणे स्वामी आतां दावीं पाय । पांडुरंग माय कृपावंते ।।३।।
(मूळ अभंग)

तुकारामांनी अशा कवनांसह सामाजिक समीक्षा करणारी तीव्र कवने रचली आहेत. यात तो जात, धार्मिक अंधश्रद्धा आणि ब्राह्मणी ढोंगीपणावर अत्यंत कठोर भाषेत प्रहार करतो. त्याच्या काळाचा ऱ्हास त्याने अतिशय कडवटपणे आपल्या काव्यातून चितारला आहे.

सोन्याला हाती धरून त्यांच्या मुली दाखवतात,
जणू काही गर्भाशय ही विक्रीची वस्तू आहे.
पालुपदः हा आमच्या काळाचा धर्म आहे. जो चांगला आहे तो गुलाम आहे आणि जो वाईट आहे तो राजा आहे.
सदाचरण सोडून देऊन ब्राह्मण चोर झाले आहेत.
त्यांच्या कपाळावरील टिळा ते लपवतात.
आणि ते मुस्लिम वस्त्रे व चामड्याचे बूट घालतात.
ते सत्तास्थानी बसून शोषण करतात.
आणि लोकांना उपाशी ठेवतात.
तेल आणि लोण्यावर जगत स्वयंपाकघराचा हिशेब ठेवतात.

ते नोकर आहेत आणि त्यांच्या चुकांबद्दल त्यांना मारहाण होते.
शासक लोकांचे दमन करतो.
पवित्र स्थाने वाईटाला खतपाणी घालतात.
वैश्य, शूद्र-सगळे निसर्गतःच खालचे आहेत.
हे सर्व बाहेरचे रंग आहेत.
आतला हिरवेपणा ढोंगाने आच्छादलेला आहे.
तुका म्हणे, हे परमेश्वरा - झोपू नकोस,
मदतीला धावत ये. (# २६७)

हातीं होन दावी वैना । करिती लेंकीच्या धारणा ।।१।।
ऐसे धर्म जाले कळीं । पुण्य रंक पाप बळी ।।धृ।।
सांडिले आचार । द्विज चाहाड जाले चोर ।।२।।
टिळे लपविती पातडीं । लेती बिजारा कातडीं ।।३।।
बैसोनियां तक्तां । अन्नेंविण पिडिती लोकां ।।४।।
मुदबरव लिहिणें । तेलतुपौवरी जिणें ।।५।।
नीचाचे चाकर । चुकलिया खाती मार ।।६।।
राजा प्रजा पीडी । क्षेत्री दुश्चितासी तोडी ।।७।।
वैश्यशूद्रादिक । हे तों सहज नीच लोक ।।८।।
अवघे बाह्य रंग । आंत हिरवें वैरी सोंग ।।९।।
तुका म्हणे देवा । काय निद्रा केली धांवा ।।१०।।
(मूळ अभंग)

आपण आतापर्यंत पाहिलेल्या कुठल्याही दलित संतापेक्षा तुकाराम जातीवर अधिक कठोरपणे कोरडे ओढतात.

ज्याला महाराचा स्पर्श सहन होत नाही तो ब्राह्मण नव्हे.
पालुपदः तो कुठली शिक्षा घेऊ शकतो? तो त्याचे आयुष्य तर झिडकारून टाकणार नाही?
चांडाळामुळे त्याला राग अनावर होतो, त्याचे हृदयच कलुषित झाले आहे.
तुका म्हणे, त्याचे मन ज्याने भरले आहे त्यानेच त्याची जात सिद्ध होते (# ५५).

महारासि सिवे । कोपे ब्राह्मण तो नव्हे ।।१।।
तया प्रायाश्चित्त कांही । देहत्याग करितां नाहीं ।।धृ।।
नातळे चांडाळ । त्यांचा अंतरीं विटाळ ।।२।।
ज्याचा संग चित्तीं । तुका म्हणे तो त्या याती ।।३।।
(मूळ अभंग)

तुकाराम सर्व प्रकारच्या धार्मिक लबाडीबद्दल संताप व्यक्त करतात. ब्राह्मणी कर्मकांडे, मठ, वेदांताचे प्रचारक, शाक्त पंथीय लोक किंवा 'देवी' उपासना करणारे, जादूगार आणि सर्व प्रकारचे ढोंगी लोक यांच्यावर ते कठोर टीका करतात.

तुकारामांचे आयुष्य आणि त्यांचे लिखाण हा एक तीव्र वादाचा विषय आहे. कवी आणि विठोबाचा एक निस्सीम भक्त म्हणून त्यांची वाटचाल सुरू झाली ती एका मोठ्या दुष्काळानंतर. याच दरम्यान त्यांची पत्नीही निवर्तली. दुःखाच्या आघातांनी संसारी जीवन जगण्याची त्यांची इच्छाच नष्ट झाली होती. ते शेतीमध्येही रस घेईनासे झाले. त्यांच्या वडिलांच्या कर्जाच्या नोंदी त्यांनी पाण्यात बुडवल्या. यानंतर त्यांनी विठोबाची भक्ती सुरू केली. विठोबा हा तुकारामांच्या घरातील पारंपरिक देव होता. 'एक अपयशी व्यावसायिक' ही तुकारामांची परंपरेने चालत आलेली ओळख आहे. कबिराकडेही असेच बघितले जाते. आपल्या तंद्रीत गेला की त्याचे त्याच्या विणकामाच्या व्यवसायाकडे पूर्ण दुर्लक्ष होत असे. तो एक सौम्य प्रकृतीचा मनुष्य होता असेही म्हटले जाते, पण कबिराच्या रचनांकडे पाहिले तर त्याची सौम्य प्रकृती तिथे नक्कीच दिसत नाही.[७] इतर ब्राह्मणेतर भक्तांप्रमाणेच तुकारामालाही एक ब्राह्मण गुरू दिला गेला आहे. एका कवितेच्या आधारे (# ३६८) एक 'बाबाजी' तुकारामांचे गुरू होते असे म्हटले गेले आहे. त्याची वंशावळ चैतन्यापर्यंत नेली आहे. (चैतन्यस्वामी म्हणजे कृष्णाचे प्रसिद्ध बंगाली भक्त.) तुकारामांनी आपली हस्तलिखिते नदीत

---

[७] कनिष्ठ जातीय भक्तांना अव्यवहारी, रोजच्या जगण्यात अपयशी असे म्हणणे हा त्यांना 'आध्यात्मिक' ठरवून टाकण्याचा एक प्रकार दिसतो. कारण एकदा असे केले की त्यांनी भौतिक जगात जे बंड केले त्याचे महत्त्व एकदम कमी होऊन जाते.

बुडवल्यानंतर विठोबाने ती चमत्काराने पुन्हा वर आणली अशी कथा आहे. या घटनांसह तुकारामांच्या दुःखाचे तपशीलवार वर्णन करण्यात आले आहे. तुकाराम त्यांच्या संपूर्ण आयुष्यात एकाग्रतेच्या आणि मानसिक अस्थैर्याच्या विविध टप्प्यांमधून गेले आणि अखेरीस वयाच्या ४१व्या वर्षी त्यांनी जग सोडले. पारंपरिक धार्मिक समजुतीप्रमाणे त्यांना न्यायला पुष्पक विमान आले होते आणि ते सदेह वैकुंठाला गेले. 'आधुनिक' आवृत्ती सांगते की, तुकाराम आपल्या अनुयायांचा निरोप घेऊन जंगलात निघून गेले होते. (पाहाः चित्रेंच्या *तुकाराम*चे प्रास्तविक १९९१ः x-xiv)

इतर कनिष्ठ जातीय लोकप्रिय संतांप्रमाणेच ही पारंपरिक कथा विवादास्पद ठरली आहे. आ. ह. साळुंखे यांच्या प्रसिद्ध पुस्तकात त्यांनी तुकारामांना ब्राह्मणी वर्चस्वाला आव्हाने देणारा विद्रोही म्हणून पुढे आणले आहे. साळुंखे म्हणतात की, तुकारामांनी आपल्या सावकार वडिलांच्या कर्जाच्या नोंदी बुडवल्या, कारण त्यांना शोषणावर आधारलेली सावकारी सोडायची होती. बाबाजी त्यांचे गुरू होते. यालाही साळुंखे आक्षेप घेतात. ते लिहितात की, तुकारामांनी स्वतः त्याच्या अनेक कवितांमध्ये हे म्हटले आहे की, 'पांडुरंग' सोडता त्यांचा कुणीही गुरू नव्हता. पांडुरंग हा विठोबाचा आद्य भक्त (साळुंखे १९९७ः ९–३३, १३७–६९). तुकारामांचा ब्राह्मणांनी छळ केला हे साळुंखे अधोरेखित करतात. ब्राह्मण शिष्य स्वीकारल्यामुळे तुकारामांवर पाखंडीपणाचा व निंदानालस्तीचा आरोप ठेवण्यात आला होता. परिणामी त्यांची मालमत्ता जप्त करण्यात आली. त्यांना गावातून हाकलून देण्यात आले आणि त्यांची कवने नदीत बुडवण्यात आली. तुकारामांचे अत्यंत मोलाचे योगदान नष्ट केले गेले.

साळुंखे पुढे सांगतात की, ब्राह्मणांचे कारस्थान अखेरीस शिगेला पोहोचले आणि त्यांनी तुकारामांची हत्या केली. होळीचा दुसरा दिवस कोणत्याही धार्मिक कार्यक्रमांसाठी चांगला मानला जात नाही, पण हत्या करण्यासाठी हा दिवस सोयीचा होता. याच दिवशी सकाळी तुकाराम नाहीसे झाले होते (तत्रैवः २३४–८२). त्यांचे कुटुंब परागंदा झाले आणि त्यांची मालमत्ता जप्त करण्यात आली. हे प्रतिपादन करताना साळुंखे असेही सांगतात की तुकारामांचे काही प्रसिद्ध अभंग प्रक्षिप्त आहेत आणि तुकारामांच्या विचारांची चोरी हा सर्वाधिक खुनशी हल्ला होता.

साळुंखे यांच्या मताला पुष्टी देणारे पुरावे उपलब्ध आहेत. 'गुरू' या मुद्द्याच्या संदर्भात 'बाबाजी' कविता अगदीच विसंगत वाटते. या वादात साळुंखेंच्या विरोधात उभे असलेल्यांनी प्रक्षिप्त मजकुराच्या प्रश्नाविषयी आणि आधारभूत साहित्याच्या अचूकतेविषयी काही चर्चा केलेली नाही. त्यांची मते वास्तविक याच साहित्यावर आधारलेली आहेत. यामध्ये मोरे आहेत आणि चित्रेदेखील आहेत. चित्रेंना तर साळुंखे यांची दखलही घ्यावीशी वाटलेली नाही. तुकारामाच्या अभंगांमध्ये ज्ञानेश्वरांचा संदर्भ क्वचितच येतो. ज्ञानेश्वर हे महाराष्ट्रातील भक्ती चळवळीचे ब्राह्मण नेते. असे सांगितले जाते की नामदेव हा कनिष्ठ जातीय शिंपी विठोबासह तुकारामाच्या स्वप्नात आला आणि त्याने तुकारामांना कविता रचायला सांगितले. तुकारामांच्या मृत्यूची पारंपरिक कथा किंवा चित्रेंची आधुनिक आवृत्ती दोन्ही पटण्याजोग्या नाहीत. भारतातील राजकारण कसे चालते हे माहीत असणारा कुणीही हत्येची शक्यता खोडून काढू शकणार नाही. तुकारामांचा अखेरचा काळ हा शिवाजीच्या उदयाचा काळ होता; राजकीय उलथापालथीचा काळ होता. साळुंखे यांनी आपली मांडणी सिद्ध केलेली नसली तरी त्यांनी जो सवाल उभा केला आहे त्याच्याकडे दुर्लक्ष करता येणार नाही.[८]

---

[८] तुकारामांनी सामान्य सैनिकांचे धैर्य व निष्ठा यांचे गुणगान करणारी गीते लिहिली असली तरी त्यांनी शिवाजीराजांशी संपर्क नाकारला होता. त्यांना त्यात ऐहिक यशाचे खोटे आकर्षण दिसत होते (१८८४-१८९७). आज शिवाजीराजांची समीक्षारहित प्रशंसा होत असल्यामुळे हा मुद्दा सदानंद मोरे आणि साळुंखे दोघांकडूनही सुटला आहे. सदानंद मोरे हे तुकारामांचे सर्वात प्रतिष्ठित मराठी अभ्यासक व तुकारामांचे वंशजही आहेत. तर साळुंखे हे मूलगामी आकलनाचे नावाजलेले पुरस्कर्ते तुकारामांकडे आद्य राष्ट्रवादी आणि शिवाजीची प्रेरणा म्हणून बघतात (मोरे १९९६ः ३३-३९). फुले मात्र रामदासांनी शिवाजी आणि महान शूद्र संत तुकाराम यांची भेट रोखणे यात ब्राह्मणी कारस्थान पाहतात. (रामदासांना संशयास्पदरित्या शिवाजीचे गुरू मानण्यात आले आहे.) (फुले १९९१ः २३६). सत्य असे असू शकते की शिवाजीच्या सुरुवातीच्या काळात त्यांच्याकडे इतर लुटारू-राजांपेक्षा वेगळ्या दृष्टीने बघण्याचे कोणतेही कारण तुकारामांकडे नव्हते. अशा राजांवरच टीका करणारे काव्य त्यांनी रचले होते.

तुकारामांविषयीच्या वादाचा एक पैलू बौद्ध प्रभावाशी जोडलेला आहे. एका उभरत्या दलित समीक्षकाच्या मते विठोबा हा बोधिसत्व होता आणि तुकाराम व इतर प्रसिद्ध संतांनी त्याच्याकडे याच दृष्टीने पाहिलेही होते. 'संत तुकाराम खरेखुरे बौद्ध भिक्षू होते.' असे तुकारामांच्या शिकवणुकीबाबत एकजण लिहितात (जावळे १९९९: ४६). हे खरे आहे की तुकारामांचे बहुतेक सर्व आयुष्य एका आदर्श भक्ताचे आयुष्य होते. भावनिक आंदोलनांचे दुःख झेलणारे, जगण्याच्या अनेक कसोट्यांना तोंड देणारे. तुकारामांनी देवाचे सौंदर्य आणि भव्यता याचे गुणगान केले, भक्ताच्या नम्रपणाबद्दल त्यांनी लिहिले (त्यांच्या एका अभंगमालेत ते स्वतःला 'विठोबाचा कुत्रा' म्हणून चितारतात), स्वतःला देवाच्या कृपेच्या स्वाधीन केले व देवाच्या अनुपस्थितीत ते क्रोधित झाले. ते स्वतःच्या मोठेपणाचे संदर्भही देतात. अणुरणिया थोकडा, तुका आकाशाएवढा. (# ९९३) त्यांच्या अशा कविता स्व आणि विश्वाची वेदांती ओळख सांगतात. आत्मन् आणि ब्रह्म या स्वरूपाची. त्यांच्या बहुतेक सर्व काव्यातून ईश्वराचे अस्तित्त्व अधोरेखित होते. परंतु तुकारामांच्या लिहिण्यातील काही वळणे व विरोधाभास मात्र ते स्वतः (किंवा 'संतांची मांदियाळी') ईश्वरावर सत्ता गाजवतात असे दर्शवतात. एका अद्वितीय अशा आत्मशोधाच्या प्रवासात काही गुंते न सुटलेले आहेत हे खरे.

तुकाराम ध्यानधारणेचा प्रयत्न करत होते. वारकरी परंपरेत ध्यानधारणा नव्हती. ते आधी ध्यान लावण्यासाठी जंगलात जात. परंतु पुढे त्यांच्या आवडीच्या जागेचे रूपांतर बौद्ध गुहेत झाले. त्यांच्या गावाजवळच्या भंडाऱ्याच्या डोंगरावर ही जागा होती. तुकारामांनी त्यांच्या काव्यातून अनेक गूढ अनुभव सांगितले आहेत. परंतु त्यांचा 'साक्षात्कारी' क्षण अनेक वर्षानंतर आल्याचे दिसते. त्याच्या आयुष्यातल्या अखेरच्या काळात तो सलग १५ दिवस एका जागी बसले होते आणि तेव्हा त्यांना जी ज्ञानप्राप्ती झाली ती बुद्धाच्या ज्ञानप्राप्तीइतकीच गूढ आहे.

याआधी त्यांनी 'ईश्वर मेला आहे' अशा आशयाच्या अनेक कविता लिहिल्याचे दिसते.

ईश्वर माझ्यासाठी मेला आहे.
इतरांकरता तो असेल, पण माझ्यासाठी मेला आहे.

पालुपदः मी त्याच्या कथा पुन्हा सांगणार नाही आणि पुन्हा त्याचे नावही घेणार नाही. आम्ही एकमेकांना मारून टाकले आहे आणि आम्ही निघून गेलो आहोत.

मी सध्या माझे दिवस प्रशंसेसह शिव्याशापही देत घालवतो.
तुका म्हणे, मी शांत उभा आहे.
माझे आयुष्य असेच चालले आहे (# २३४९).

माझे लेखीं देव मेला । असो त्याला असेल ।।१।।
गोष्टी न करीं नांव नेघें । गेलों दोघें खंडोनी ।।धृ।।
स्तुतिसमवेत निंदा । केला धंदा उदंड ।।२।।
तुका म्हणे निवांत ठेलों । वेचित आलों जीवित्व ।।३।।
(मूळ अभंग)

त्यांच्या ज्ञानप्राप्तीच्या अनुभवाचे (किंवा अनुभवांचे) स्वरूप खालील गीतांमधून कळू शकते आणि नेमकी इथेच अनुवादाची अडचणही तीव्र होते.

माझा मृत्यू मृत्यू पावला आहे.
आणि त्याने मला मृत्यूरहित केले आहे.
पालुपदः जागा पुसली गेली आहे, अधोभाग पुसला गेला आहे.
शरीराच्या भावना नाहीशा झाल्या आहेत.
पूर येऊन गेला आहे,
मी जीवनाला घट्ट धरून ठेवले आहे.
तुका म्हणे, साठलेले सर्व आता संपलेले आहे.
सत्य समोर आले आहे (# २३४८).

मरण माझें मरोन गेलें । मज केलें अमर ।।१।।
ठाव पुसिलें बुड पुसिलें । वोस वोसलें देहभावा ।।धृ।।
आला होता गेला पूर । धरिला धीर जीवनीं ।।२।।
तुका म्हणे बुनादीचें । जालें साचें उजवणें ।।३।।
(मूळ अभंग)

मी स्वतःला जन्म दिला,
मी स्वतःच माझ्या गर्भाशयात आलो.

पालुपदः आता शपथा घेणे पुरे,
माझ्या सर्व इच्छा आता संपल्या आहेत.

चांगलेच झाले की मी फशी पडलो.
आणि त्या दिवशी मरून गेलो (२)
दोन्ही दृष्टींनी पाहिले
तरी तुका जसा आहे तसाच आहे (# १३३७)[१].

मीचि मज व्यालों । पोटा आपुलिया आलो ।।१।।
आतां पुरले नवस । निरसोनी गेली आस ।।धृ।।
जालों बरा वळी । गेलों मरोनि तेकाळीं ।।२।।
दोहींकडे पाहे । तुका आहे तैंसा आहे ।।३।।
(मूळ अभंग)

इथे स्वतःच्या अनुभवावर, स्वतःच्या तीव्र आवडींवर असलेला भर व त्यावरील नियंत्रण बौद्धमार्गी दिसते. तुकारामांना बौद्ध विचारांविषयी किती माहिती होती हा वेगळाच प्रश्न आहे. त्यांना फार माहिती नसावी असे दिसते. ते एका अभंगात 'बुद्ध अवतारा'चे वर्णन 'दयाळू', 'मूक, आश्वस्त करणाऱ्या मुद्रेसह' असे करतात, पण पुढे त्यांच्या 'चार हातांचा' संदर्भ देऊन हा विष्णूचा एक अवतार आहे हे स्वीकारतात.

---

[१] चित्रे (१९९१, १७३, १७५, १९२) देखील पाहावे. त्यांचे अनुवाद मुळापासून वेगळे आहेत. या कविता वस्तुतः ब्राह्मणी अनुवादाच्या मर्यादा स्पष्ट करतात. चित्रेंचा एकंदरीत अनुवाद उत्तम आहे आणि अनेकार्थांनी सुंदर आहे. त्यांची निरीक्षणेही वेधक आहेत. परंतु काही अपवादही आहेत – एक म्हणजे चित्रेंनी तुकारामांची अधिकृत गाथा आहे तशीच स्वीकारलेली दिसते. त्यांनी 'समीक्षकीय आवृत्ती'ला फारसे महत्त्व दिलेले नाही. त्यामुळे चित्रे साळुंख्यांच्या प्रक्षिप्तपणाबाबतच्या आणि विपर्यासाच्या मुद्द्यांना उत्तर देत नाहीत. मराठी साहित्यविश्वात साळुंखे यांच्या विद्रोही तुकारामांमुळे बरीच खळबळ उडाली होती. या वादात चित्रेंनी साळुंखे यांना कडवटपणे विरोध केला होता. 'बाबाजी तुकारामाचे गुरू होते.' वगैरे कथा कुठल्याही फेरतपासणीशिवाय मान्य करतात आणि तुकारामाची हत्या झाली असेल ही कल्पनाच करू शकत नाहीत. तसेच

एक महत्त्वाचा धागा मात्र बौद्ध विचारांशी जोडलेला आहे. बहिणाबाई [१०] या तुकारामांच्या प्रसिद्ध स्त्री-शिष्येला तुकारामांनी अश्वघोषाच्या 'वज्रसूची'चा अनुवाद करायला सांगितला होता. 'वज्रसूची' हा बौद्ध ग्रंथ जातीविरोधी आहे. बहिणाबाईच्या गाण्यांच्या संग्रहातील २७७-२९४ क्रमांकाची ही गाणी आहेत (जावडेकर १९७९ः ३२४-३२९). पण त्यांना संग्रहात मात्र वज्रसूचीला 'उपनिषद' म्हटले गेले आहे. वज्रसूची ही मुळापासूनच्या वेगळ्या परंपरेतून आली आहे याची बहिणाबाईंना कल्पना होती का, हा प्रश्न अनुत्तरित राहतो. यातील ओळी बुद्धीला पटतात आणि ब्राह्मण हे कुणी विशेष आहेत, वेगळे आहेत याचे खंडन करतात.

> 'ब्राह्मण' असे निःसंशयपणे कुणाला म्हणता येते?
> आपण विचार करू आणि या शब्दाच्या अर्थाचे विश्लेषण करू.
> तर त्यांना मान दिला पाहिजे आणि सर्वश्रेष्ठ म्हणून त्यांना गौरवले गेले पाहिजे. ज्यांनी वेदवाक्यातून मोक्षाची भेट दिली आहे.
> जीवन, हे शरीर, जात, वर्ण, कृती, धर्म - या सगळ्याच्या अर्थाचा शोध घेऊ.
> बहिणा म्हणते, शहाणपण, शिक्षण, आध्यात्मिक आणि सैद्धांतिक समज ही ब्राह्मणांची लक्षणे आहेत का हे प्रथम तपासा (# २७८).

बहुतेक उच्चजातीय भारतीयांप्रमाणे चित्रेदेखील तुकारामांच्या कवितांच्या आकलनाला आणि अनुवादाला ब्राह्मणीकरणाकडे आणि वेदान्तीकरणाकडे नेतात. उदाहरणार्थ, 'इतर' याचा अर्थ 'दैवी अस्तित्व' असा घेणे. (पाहा चित्रे १९९१ः १७८, १८३, १८५). बाबाजींवरील एका कवितेनंतर एका गूढ अनुभवाचे वर्णन करणारा भाग चित्रे गूढपणे जोडतात (१९९१ः १७०). गूढ अनुभव हा प्रस्तावित भेटीचा भागच होता असेच यातून सूचित होते.

---

[१०] बहिणाबाई या गाथा व अभंगाच्या महत्त्वाच्या रचनाकार होत्या. मीराबाईने चांभार रविदासाला आपला गुरू मानले हे राजपूतांसाठी जसे धक्कादायक होते तसेच बहिणाबाईंच्या काळातील सनातन्यांनादेखील बहिणाबाईंची तुकारामांशी जवळीक उपमर्द करणारी वाटली होती. तुकारामांचे शिष्यत्त्व पत्करल्यामुळे तिला अनेक कौटुंबिक त्रासांना तोंड द्यावे लागले.

ब्राह्मणांच्या मूलतत्त्वाचे वर्गीकरण करणाऱ्या सर्व पद्धतींची ही कविता पुढे समीक्षा करते. 'जीवन' (जीव), 'शरीर' (देह), 'जात/जन्म' (जाती), 'शहाणपण' (पांडित्य), 'कृती' (कर्म) आणि 'धर्म' (धर्म) यात व्यक्तीनुसार काही फरक पडत नाही किंवा त्यांना मुळातच काही अर्थ नाही असे कवितेत म्हटले आहे. वरील सर्व गुणधर्म सर्वच माणसांना लागू होतात. त्यामुळे 'ब्राह्मण' या जातीमध्ये अद्वितीय असे काहीच नाही. याच विचारावर बहिणाबाईने काही कवने रचली आहेत.:

हरिच्या कथा सांगणाऱ्यांना हरिदास म्हणतात,
अंगी संतत्व असलेल्यांना संत म्हणतात,
आपण कामाप्रमाणे नावे देतो आणि लोकांना त्याचप्रकारे ओळखतो.
सोन्याच्या वस्तू बनवणारे सोनार,
औषध देणारे वैद्य,
त्याचप्रमाणे, बहिणा म्हणते,
जो ब्रह्माबरोबर राहतो त्याला ब्राह्मण म्हणतात (# २९५).

ब्राह्मण आणि जन्म यांच्याबाबतचा हा बौद्ध दृष्टिकोन आहे.

तुकाराम हे मराठीतल्या सर्वश्रेष्ठ लेखकांपैकी एक. शेक्सपिअर (इंग्लिश) आणि गोएथे (जर्मन) यांच्याशी त्याची बरोबरी केली जाते (चित्रे १९९०, १९९१: प्रास्ताविक). सनातन्यांकरता तुकाराम हे एक महान भक्त आहेत ज्यांनी वेदान्त मान्य केला आणि वेदांचे मोठेपणही मान्य केले. दुसऱ्या बाजूला कडवे ब्राह्मणेतर त्यांच्याकडे सामाजिक विद्रोह करणारे म्हणून बघतात तर दलित त्यांच्याकडे बौद्ध म्हणून बघतात. तुकाराम आणि त्यांची प्रचंड मोठी काव्यसंपदा यावर खरेखुरे संशोधन होणे अजून बाकीच आहे.

ओरिसातील 'छुपा बौद्धधम्म'

महायान व वज्रयान दोघांचाही अखेरचा बालेकिल्ला असणाऱ्या ओरिसातील भक्ती चळवळीकडे आता आपण वळू. इथे बौद्ध विचारांचा प्रभाव बराच काळ राहिला. एन.एन. बसू यांच्या मते विक्रमशीला आणि ओदंतपूर येथील

मठ इसवी सन १२०० च्या आसपास नष्ट झाल्यानंतर भिक्खू प्रामुख्याने ओरिसा आणि तिबेट येथे निघून गेले. ओरिसात त्यांनी बौद्ध विचारांची चळवळ जागती ठेवली आणि ती काही शतके भूमिगत अवस्थेत जिवंत राहिली (१९८२ः १२). बसूंचे म्हणणे आहे की बाउरी किंवा 'बाठोरी' ही ओरिसातील दलित जात ह्याआधी ब्राह्मणांच्या बरोबरीची होती. परंतु बौद्धमार्ग अवलंबल्याने या जातीचा छळ करण्यात आला. (आयोती तास आणि आंबेडकर यांनी दलित हे मूळचे बौद्ध होते असे नंतर जे आग्रहाने सांगितले तोच मुद्दा इथेही दिसून येतो.)

राजकुमार या तरुण दलित अभ्यासकांनी मध्ययुगीन ओरिसातील भक्ती चळवळीला (१४५०-१६००) 'सामाजिक विद्रोह चळवळ' म्हटले आहे. या चळवळीचा संस्थापक होता सरला दास. या कवीने 'शूद्रमुनी' ही उपाधी धारण केली होती. फक्त दोनदा जन्म घेणारेच 'द्विज' ब्राह्मण असू शकतात या संकल्पनेला आव्हान देण्यासाठी त्याने असे केले होते. राजकवींनी राजाला केंद्रस्थानी ठेवून लिहिलेल्या संस्कृत लेखनाला विरोध करण्यासाठी त्याने *महाभारत, बिलक रामायण* आणि *चंडीपुराण* हे ग्रंथ लोकांच्या भाषेत, लोकांचे रोजचे आयुष्य डोळ्यासमोर ठेवून लिहिले. त्याच्या मागोमाग 'पंचसखा'- बलराम दास, जगन्नाथ दास, अच्युतानंद दास, जसोबंत दास आणि अनंत दास- हे पाच वैष्णव संत उभे राहिले. या सगळ्यांनी सुमारे एका शतकापर्यंत ओरिसातील साहित्यावर आपला प्रभाव कायम ठेवला. त्यांनी लोकांची भाषा वापरली, मंदिरातील आणि मठातील एकारलेल्या जगण्याला त्यांनी विरोध केला आणि 'धर्माला बौद्धिक वादविवादाच्या आणि अज्ञानमूलक पूर्वग्रहांच्या पातळीवर आणणाऱ्या द्वैतवादी चर्चा-विवादांच्या वर येण्याचा' त्यांनी प्रयत्न केला (राजकुमार १९९५ः ९७). जगन्नाथाच्या मंदिरात झालेल्या वेदान्तिक चर्चेत सहभागी होण्याचाही त्यांचा प्रयत्न होता. शूद्रांना वेद व धर्मशास्त्रांचा अभ्यास करायला बंदी होती, त्यालाही त्यांनी आव्हान दिले होते.

बसू म्हणतात की, हा एक प्रकारचा 'छुपा-बौद्धधम्म' होता. तंत्र, बौद्ध विचार आणि वैष्णव विचार यांचा संगम. अच्युतानंद दास जंगलात ईश्वराचा शोध घेत हिंडत आहेत असे वर्णन एके ठिकाणी येते. ईश्वर त्यांना सांगतो,

> कलियुगात मी स्वतःला बुद्ध म्हणून प्रक्षेपित केले आहे. परंतु कलियुगात तू तुझी बौद्धमार्गी धारणा इतरांपासून लपवणे तुझ्या हिताचे आहे. तुम्ही पाचजण खरोखरीच माझे पाच आत्मे आहात. माझी पाच आयुष्ये आहात. निराकार मंत्राने आता सर्व संकटे संपतील. (निराकार ब्रह्म किंवा शून्याची भक्ती) मी तुला सांगतो, बुद्धाला शरण जा, आदिशक्तीला – सर्वात आदिम शक्तीला (म्हणजे धर्माला) शरण जा आणि संघाला शरण जा. बुद्ध आणखी कुणी नसून स्वतः ब्रह्म आहे हे जाण (बसू १९८२ः ११३).

अशा उदाहरणांतून बसू प्रतिपादन करतात की हे पाचजण वैष्णव कवी नव्हते तर उत्कलमधील छुप्या बौद्ध समुदायाचे भक्कम आधारस्तंभ होते (बसू १९८२ः ११४). परंतु या मांडणीमधे बुद्धाला एक सर्वोच्च देवता म्हणून जे स्थान बहाल केले आहे ते पाहता ब्राह्मणी संकल्पनांचा त्यावरील प्रभाव स्पष्ट जाणवतो. 'सून्यता' ही बौद्ध संज्ञा दुसऱ्या सहस्रकात सर्वांना माहीत झाली होती. रमाई पंडित या ब्राह्मण विद्वानाने 'सून्यम्' असे तिचे रूपातंर केले. पंडित हा चळवळीचा 'गुरू' होता असे म्हणतात. त्याने 'सून्यम्'चे वर्णन असे केले आहे.

> ज्याला आरंभ नाही, अंतही नाही, मध्यही नाही.... त्याला हात नाहीत, पायही नाहीत, शरीर नाही, आवाज नाही, आकार नाही, प्रतिमा नाही आणि जो जन्माला वा मृत्यूला घाबरत नाही. जो फक्त महान योग्यांना, संतांना समजू शकतो, जो मनुष्यांच्या सर्व वर्गांना तोलून धरतो, जो सर्व स्थानांचा एकमेव अधिपती आहे, जो त्याच्या भक्तांच्या इच्छा पूर्ण करतो आणि देव व मनुष्य दोघांवरही सारखीच कृपा करतो (तत्रैवः ९–१०).

इथे बौद्ध संज्ञा वापरलेली असली तरी तिचा अर्थ कबिराच्या निर्गुण भक्तीपेक्षा ब्राह्मणी विचारधारेच्या जवळचा आहे. जर हे 'छुप्या बौद्धधम्माचे' लक्षण असेल तर ब्राह्मणी कल्पना बौद्ध तत्त्वांवर कुरघोडी करत होत्या असे म्हणायला जागा आहे. साक्षर उच्च जातीयांकडून ओरिसा आणि इतरत्र भक्ती चळवळ काबीज केली गेल्याचे आणि त्यांनी तिचे नव्याने आकलन केल्याचे दिसून येते. यातून आद्य संतांनी केलेल्या विद्रोहाची धार कमी झाली.

इथे अभ्यासपद्धतीशी निगडित प्रश्न पुन्हा समोर येतोः ओरिसातील भक्ती चळवळीच्या नोंदी इतर ठिकाणांप्रमाणेच उच्च जातीयांच्या हातात होत्या. ओरिसातील संतांचे जीवन व त्यांची गीते याचा तपशिलात जाऊन शोध घेतला तरच त्याचा अर्थ समजून घेता येईल.

बौद्ध विचारांचा समाजावर नक्की किती प्रभाव पडला हे मोजता येईल का? सून्यता/बुद्धाला 'ब्रह्म' म्हणणे हे बुद्धाला विष्णूचा अवतार म्हणण्यासारखेच आहे. बौद्ध विचारांची ताकद यातून दिसते, परंतु ब्राह्मणी व्यूहरचनेचा भाग म्हणून असलेल्या बौद्ध प्रभावाचा तो सबळ पुरावा नाही. उच्च जातीतील लोकांकडून बलिप्रथा बंद करण्यात आली, हे बौद्ध अहिंसेचा स्वीकार केल्याचे उदाहरण आहे. परंतु मूळ बौद्ध शिकवणुकीचा अगदीच नगण्य भाग स्वीकारला गेला. बृहस्पतीने लोकायत परंपरेतील भौतिकवाद असुरांची दिशाभूल करण्यासाठी त्यांना शिकवला होता. त्याचप्रमाणे विष्णूचा अवतार म्हणून बुद्धाने दुष्टांना फसवण्याची भूमिका बजावली. पाचव्या प्रकरणात आपण पाहिल्याप्रमाणे पुराणांनी याचा उपयोग बौद्ध व इतर 'पाखंडी' लोकांच्या हत्येचे समर्थन करण्यासाठी केला आहे. ब्राह्मण आणि बौद्ध संकल्पनांमधील मूलभूत संघर्ष इथे पुन्हा एकदा दिसून येतो.

भक्तीचा अर्थ

भारतातील व्यापक स्वरूपाच्या भक्ती चळवळींच्या या छोटेखानी आढाव्यातून काही महत्त्वाचे मुद्दे समोर येतात. एक मुख्य अडचण म्हणजे ऐतिहासिक नोंदींची आणि आवाज पोचण्याची! कनिष्ठ जातीतील भक्त कितीही प्रसिद्ध व प्रभावशाली असले तरी चळवळींच्या नोंदींवर त्यांचे नियंत्रण नव्हते. कुठल्याही संस्थेवर त्यांचे नियंत्रण नव्हते. तीर्थयात्रांची ठिकाणे, मंदिरे ब्राह्मण पुरोहितांच्या नियंत्रणात होती. भक्ती चळवळीच्या विविध नोंदी, चळवळींचे आकलन हे ब्राह्मण किंवा काही थोड्या साक्षर उच्च जातींकडे होते. इतिहासकारांसाठी आणि चळवळींच्या समकालीन अभ्यासकांसाठी हे अडचणीचे ठरले आहे. संतांना त्यांची दिशा निवडण्यासाठी या वास्तवाचा मोठाच उपयोग झाला असणार. परंपरांवर त्यांचे नियंत्रण नव्हते आणि त्यांच्या आधी होऊन गेलेल्या

भक्त मंडळींचे खरेखुरे विचार काय होते, त्यांचे जीवन कसे होते हा तपशील त्यांच्यापर्यंत पोहोचू शकत नव्हता. प्रत्येकाला आपापली लढाई स्वबळावरच लढायची होती.

संतकवींचे मूल्यमापन करताना आपण त्यांची गीते व त्या गीतांचे अर्थ ज्या प्रकारे 'जाणतो' ते लक्षात घ्यावे लागते. राजपूतांच्या आणि गांधींच्या दृष्टिकोनातून, चित्रपट आणि ध्वनिफितींच्या विविध आवृत्त्यांमधून मीराबाईच्या आयुष्यांचे जे विपर्यस्त चित्रण केलेले आहे, त्याकडे परिता मुक्ता आपले लक्ष वेधतात. त्यांनी नव्वदच्या दशकात विविध लोकांकडून मीरेची जी गीते मिळवली त्यांच्याशी प्रचलित चित्रणाची तुलना केली तर एक वेगळीच मीरा समोर येते. भारतात कबिराच्या ज्या ओळी सातत्याने उद्धृत केल्या जातात, त्यात अजिबात सापडणार नाहीत, असे कडवे विचार लिंडा हेस आणि शुकदेव सिंग यांनी केलेल्या कबिराबद्दलच्या संशोधनात व अनुवादात सापडतात. कबिराच्या बौद्ध विचारांशी असलेल्या नात्यांबद्दल हेस यांनी लिहिले आहे. हे सहसा प्रकाशात येत नाही. इलिनॉर झिलियट चोखामेळा व त्याच्या कुटुंबीयांविषयी काही नवे पैलू मांडत आहेत. 'लोकप्रिय तुकारामा'पेक्षा आ. ह. साळुंखे यांचे लेखन, आम्हाला समजलेले तुकाराम आणि समकालीन दलित-बौद्ध लेखकांचे निबंध एक जास्त कडवा आणि 'बौद्ध' तुकाराम समोर आणत आहेत. भक्ती चळवळीतल्या इतर संतांचाही असाच खोलात जाऊन अभ्यास केला तर त्यांच्या वेगळ्या बाजू समोर येऊ शकतात का असा प्रश्न पडतो. त्यांच्या साहित्याचे योग्य आणि प्रामाणिक मूल्यमापन करणारे ग्रंथ काय दाखवतील?

चोखामेळा व रविदास यांच्यासारखे दलित संत आणि तुकाराम व कबीर यांच्यासारखे शूद्र संत यांच्यातील भिन्नतेचे काय? आपल्याला जे ज्ञात आहे त्यावरून असे दिसते की दलितांनी जातिव्यवस्थेवर कसून प्रहार केले नाहीत आणि ब्राह्मणी व्यवस्थेची कठोर समीक्षाही त्यांनी केली नाही. याचे कारण दलितांच्या कमालीच्या असहाय स्थितीत सापडू शकते. जातीच्या उतरंडीत शूद्रांच्या तुलनेत दलित 'अस्पृश्य' होते. स्वतःचा आवाज सापडण्याइतकीही जागा येथील व्यवस्थेने त्यांना दिली नव्हती. मग आजच्या इतिहासकारांसाठी आणि संशोधकांसाठी नोंदी राखून ठेवण्याचा विचार तर अशक्यच होता!

ब्राह्मणी विचारांचा प्रभाव असतानाच्या काळात दलित व कनिष्ठ जातीय लोकांच्या शक्तिहीनतेकडे अनेक अंगांनी पाहता येते. ब्राह्मणी वर्चस्वाने स्वायत्तता फारच अल्प होती. जैन व बौद्ध भिक्खूंना निवासी समुदायाचा जसा आधार होता तसा तो इथे उपलब्ध नव्हता. भक्तिपंथाची संघटनात्मक रचना फार वेगळी होती. संतांचे दर्शन एक व्यक्ती म्हणून, कधी विक्षिप्त व्यक्ती म्हणून तर बरेचदा अत्यानंदी अवस्थेतील व्यक्ती म्हणून होते. ते ज्या गुरूपरंपरेशी जोडलेले होते ती परंपरा दैनंदिन जीवनासारखीच होती. त्यांच्या प्रत्यक्ष जगण्यात फारसा अर्थ नव्हता. 'संतसमुदाय' त्यांच्या जगण्यासाठी आवश्यक होता; परंतु त्याचे स्वरूप सैल आणि प्रवाही होते. ते एकमेकांना यात्रेच्या वेळी भेटत, त्यांच्या लाडक्या देवतांच्या समाधिस्थळी भेटत किंवा वाद-चर्चांमध्ये भेटत. परंतु त्यांचे संसारी जीवन जातीने जखडलेल्या सरंजामी समाजात बंदिस्त होते. बौद्ध मठांमध्ये समूह जीवनाने भौतिक, भावनिक व राजकीय स्वरूपाचा भक्कम पाया रचला होता. भक्तिपंथ हे करू शकला नाही. ज्यांनी काही प्रमाणात विद्रोह केला त्यांना इतर शोषितांकडूनही पाठिंबा मिळाला, परंतु त्यामुळे त्यांचे जीवन लक्षणीयरित्या बदलले नाही किंवा जगही बदलले नाही. ब्राह्मणांच्या सर्वव्यापी वर्चस्वाविरुद्ध आणि जातीय उतरंडीच्या प्रभावाविरुद्ध त्याचा काही परिणामकारक वापर झाला नाही. स्वायत्त अशा मठाधिष्ठित किंवा धार्मिक समूहाच्या अभावी ज्यांना पुष्कळ दुःख सहन करावे लागले त्यात अर्थातच अस्पृश्य जातींचे भक्त आणि स्त्रिया यांचा समावेश होता.

संत आणि पूर्वीची समण परंपरा यात आणखी एक महत्त्वाचा फरक दिसतो. तो राजकीय सत्ता प्राप्त करण्याशी संबंधित आहे. समण तत्त्वज्ञ आणि शिक्षक हे राजे आणि श्रीमंत व्यापाऱ्यांशी संपर्क ठेवून होते. संतांच्या बाबतीत असे घडताना दिसत नाही. भक्ती चळवळीच्या काळात संत मंडळी श्रीमंत व समर्थ व्यक्तींशी बोलत आहेत, त्यांच्यावर आपला प्रभाव टाकण्याचा प्रयत्न करीत आहेत असे काहीच दिसत नाही. त्या काळात सत्ताधाऱ्यांचे जग हे पूर्णपणे ब्राह्मणी प्रभावाखालील जग होते. त्यामुळेच ऐतिहासिक नोंदी सांगतात त्याप्रमाणे तुकाराम किंवा कबीर यासारख्या संतांना ईश्वरनिंदा आणि ब्राह्मणनिंदेच्या आरोपाखाली स्थानिक न्यायासनासमोर खेचणे ब्राह्मणांना शक्य

होत होते. स्थानिकच नव्हे तर ब्राह्मण त्यांना राजाच्या दरबारातही (राजा हिंदू–मुस्लिम कुणीही असला तरी त्याने फरक पडत नव्हता) खेचू शकत होते. संतमंडळी त्यांच्या उपरोधिक आणि कडवट काव्यातून व्यवस्थेबद्दलचा आपला निषेध नोंदवत होती, पण व्यवस्थेत बदल होण्यासाठी, समाजबदलासाठी ते कृतिशील प्रयत्न करत नव्हते. याचे सरळ कारण म्हणजे ते त्या परिस्थितीत शक्यच नव्हते. मुस्लिम किंवा 'हिंदू' राजांशी युती करून ब्राह्मणी विचाराने समाजजीवन आपल्या ताब्यात ठेवले होते.

भक्ती चळवळीतून ब्राह्मणी विचारांशी, जात आणि लिंगभेदाच्या उतरंडीशी होणारा संघर्ष दिसतो. परंतु ब्राह्मणी वर्चस्वही मुबलक प्रमाणात दिसते. त्यांच्याभोवती ज्या कथा गुंफल्या गेल्या त्यातून हे दिसून येते. उदाहरणार्थ, गेल्या जन्मातील पापांचे फळ म्हणून कनिष्ठ जातीयांना हा जन्म मिळाला किंवा ते खरोखरीचे द्विज होते इत्यादी. त्यांचे शारीरिक दमनही झाले. अस्पृश्य आणि कनिष्ठ जातीय भक्तांबाबत सामाजिक व धार्मिक भेदभाव केला जात होता, त्यांना मंदिर प्रवेश नव्हता आणि त्यांनी तसा प्रयत्न केला तर त्यांना कधीकधी मारहाणही होई पण सामार्थ्यशाली विद्रोहींविरुद्ध शासन आपली सर्व शस्त्रे बाहेर काढत असे. तुकाराम आणि मीराबाईसारख्या लोकप्रिय आणि निर्भीड संतांची हत्या करण्यापर्यंत त्यांच्या विरोधकांची मजल गेली होती, ही शक्यता त्यामुळेच नाकारता येत नाही.

ब्राह्मणी हिंदुत्वातील जातीच्या उतरंडीविरुद्ध भक्ती हा खरोखरच एक मोठा विद्रोह होता. त्यात जे सहभागी होते त्यांच्यासाठी ती एक शौर्याची गोष्ट होती. परंतु या विद्रोहाने अखेरीस या उतरंडीच्या अस्तित्वाची साक्षच दिली. या चौकटीतून बाहेर पडण्याचा ज्यांनी ज्यांनी प्रयत्न केला– तुकाराम असो की कबीर, नंदनार, चोखामेळा – बहिणाबाई असोत की मीराबाई सगळेच तिचे लक्ष्य ठरले. याउलट बौद्ध विचारांनी अजून सत्तास्थानी न आलेल्या ब्राह्मणी विचारांविरुद्ध लढा दिला, अजून पूर्णपणे न रुजलेल्या जातिव्यवस्थेला आव्हान दिले. त्यामुळे भक्ती चळवळ ज्या अर्थाने 'विद्रोही' होती, त्या अर्थाने बौद्धविचार विद्रोही नव्हता. बौद्ध व ब्राह्मण विचारातील संघर्ष अगदी वेगळ्या पद्धतीने आकारास आला आणि त्याचे महत्त्वही वेगळे होते.

आठव्या आणि अठराव्या शतकादरम्यानच्या सहस्रकातील सामाजिक परिस्थितीचे प्रतिबिंब भक्ती चळवळींमध्ये पडलेले दिसते. याच काळात इस्लाम हा राजकीय शक्ती म्हणून आणि आध्यात्मिक पर्याय म्हणून देखील उदयास आला होता. मात्र सर्व मुस्लिम राजे (त्यांच्या आधीच्या 'रानटी' राजांप्रमाणेच) उच्चजातीय मंत्री, व्यवस्थापनातील जाणकार यांच्याशी युती टिकवून होते. या उच्चजातीय अधिकाऱ्यांना टाळणे शक्यच नव्हते. त्यामुळे समाजात ब्राह्मणी संकेतच रुजवले जात होते. इस्लामच्या मध्ययुगीन अवतारांमध्ये समतेचा विचार एका मर्यादेपर्यंतच अस्तित्वात होता. येऊ घातलेला गतिशील समाज आणि प्राचीन काळातील अभिजात बौद्ध विचार या पार्श्वभूमीवर त्या काळातील भारत हा एक बंदिस्त आणि 'थिजलेला' समाज दिसतो. जातवास्तवाने भारतीय उपखंडातील बहुतेक लोकांच्या जगण्याला वेढले होते. भक्तीतील समर्पणाचा हा संदर्भ आहे. भक्तीतील भावनातिरेक, अत्यानंद यांच्या तुलनेत प्राचीन बौद्ध विचारात स्व-नियंत्रण, तीव्र स्वरूपाच्या मानसिक आंदोलनातून मुक्ती, नैतिक आचरण हे पैलू प्रबळ दिसतात. याचे कारणही काळाच्या संदर्भातच सापडते. बौद्ध विचार पुन्हा नव्याने प्रस्थापित व्हायला आणि विद्रोहाचे नवे मार्ग सापडायला कारणीभूत ठरला तो ब्रिटिश वसाहतवाद.



७.

वसाहतकालीन आव्हाने, भारतीय प्रतिक्रिया आणि बौद्धधम्माचे पुनरुज्जीवन



वसाहतवादी राजवटीचे आव्हान

उत्पादनाच्या पद्धतींमध्ये अविरतपणे उत्क्रांती घडत राहणे, सामाजिक परिस्थितीमध्ये सतत उलथापालथ होणे, सर्वत्र अनिश्चिततेचे वातावरण असणे, सतत काही ना काही आंदोलने अथवा चळवळी चालू असणे ही सर्व बूर्झ्वा युगाची व्यवच्छेदक लक्षणे आहेत. पूर्वीचा काळ आणि सद्य युग यांच्यातील हेच प्रमुख फरक आहेत. प्राचीन काळापासून चालत आलेल्या व समाजाला अतिशय प्रिय असलेल्या समजुतींवर आधारलेल्या, शतकानुशतकाच्या प्रवासात घट्ट बनत गेलेल्या सर्वच रूढी परंपरा बाजूला फेकल्या गेल्या आहेत आणि या बदलाचा वेग इतका प्रचंड आहे की त्या जुनाट परंपरांची जागा घेऊ पाहणाऱ्या नवीन संकल्पना स्थिर स्थावर व्हायच्या आतच त्यासुद्धा बाजूला सारल्या जात आहेत. थेट घन पदार्थच हवेत विरून जावा अशा वेगाने घटना घडत आहेत. आजपर्यंत पवित्र मानल्या जाणाऱ्या सर्वच गोष्टी भ्रष्ट होताना दिसत आहेत. आता समोर उभ्या ठाकलेल्या वास्तवाला सामोरे जायची वेळ मानवावर आलेली आहे. प्रत्येक मानवाला, इतर मानवांशी आपले संबंध कसे असावेत याचा विचार करणे भाग पडत आहे.

जागतिक बाजारपेठ, तिच्याद्वारे होत असलेले शोषण अशा मार्गांनी बूर्झ्वा संस्कृतीने प्रत्येक देशातील उत्पादन आणि उपभोग या दोहोंना एक बहुपेडी रूप देऊ केले, जुने उद्योग एक तर बंद पडले आहेत किंवा बंद

पडताना दिसत आहेत. त्यांच्या जागी नवनवीन उद्योग येत आहेत. या नवीन उद्योगधंद्यांना स्थानिक कच्च्या मालाची गरज नाहीये, त्यांचा कच्चा माल दूरवरून येतो. त्यांची उत्पादने केवळ आसपासच्या प्रदेशातच नव्हे तर जगभर खपतात. विविध राष्ट्रांनी निर्माण केलेली बौद्धिक संपदा सार्वजनिक मालमत्ता बनते. विविध देशांचे एकतर्फी आणि संकुचित दृष्टिकोन अधिकाधिक घट्ट होत जात आहेत, त्यांच्याशी जुळवून घेणे अशक्य होत चालले आहे. विविध देशांच्या, समाजांच्या वाङ्मयामधून एक नवीन जागतिक वाङ्मय आकाराला येत आहे.

बूर्झ्वाप्रणालीचा वरचष्मा प्रस्थापित होऊन जेमतेम शंभरेक वर्षे गेली असतील. पण या आधीच्या सर्व पिढ्यांना मिळून जमलं नाही एवढ्या प्रचंड आणि अवाढव्य उत्पादक शक्तींना त्यांनी जन्मास घातले आहे. मानव आणि त्याने निर्मिलेल्या यंत्रांनी प्रत्यक्ष निसर्गाला वेसण घातली, रसायनशास्त्रातील प्रगती उद्योग आणि शेती अशा दोहोंच्या दिमतीस उभी राहिली, वाफेवर चालणारी वाहने, रेल्वे, विजेवर चालणारी तारेसारखी (टेलिग्राम) संदेशवहनव्यवस्था, लागवडीखाली आणण्यासाठी साफ केलेले खंडप्राय भूभाग, नद्यांवर उभे राहिलेले कालवे, जणू काही अचानक जादू व्हावी तशी प्रचंड वाढलेली लोकसंख्या... समाजातील श्रमशक्तीच्या गर्भात या अशा उत्पादक शक्तींची बीजे आहेत याची पुसटशी तरी कल्पना या आधी कधी कोणालाही आली होती का?

मार्क्स आणि एंगल्स या जोडगोळीच्या *द कम्युनिस्ट मॅनिफेस्टो* (कम्युनिस्ट जाहीरनामा) या विख्यात ग्रंथामधील हा एक निवडक भाग. एकंदर मानवजातीकडून आजवर जे काही लेखन झाले आहे, त्यापैकी सर्वात दूरगामी आणि महत्त्वाचे परिणाम करणाऱ्या ग्रंथांमध्ये हा जाहीरनामा गणला जातो. भांडवलशाही आणि तिच्या जागतिक परिणामांचे त्यांनी तपशीलपूर्वक विवेचन केले. त्यातूनच, ब्रिटिश साम्राज्याने भारतासमोर उभी केलेली आव्हानेदेखील अगदी नेमकेपणाने समोर येतात.

ही आव्हाने तीन प्रकाराची होती. पहिले हे की, ब्रिटिश सत्ता ही एका सर्वस्वी वेगळ्याच अर्थाने 'परकीय' होती. अशी परकीय सत्ता भारताने या आधी कधीच अनुभवलेली नव्हती. कित्येक शतकांपासून मुसलमानांनी,

आणि त्यांच्या आधी असंस्कृत टोळ्यांनी, भारतावर राज्य केले, घराणी स्थापन केली. त्यांच्यापैकी कित्येक जण तर भारताबाहेरच जन्मलेले होते. पण त्यांच्यात आणि भांडवलशाहीच्या काळातील साम्राज्यवाद यांच्यात गुणात्मक फरक होता. या आधीचे शासक, बाहेरून आलेले असले तरी, इथेच स्थायिक झाले, भारतीय बनले. त्यांच्यापैकी कोणावरही भारताबाहेरील राजकीय सत्तेचा अंकुश नव्हता. भारतातील ब्रिटिश सरकार मात्र कायम भारताबाहेर असलेल्या राजकीय सत्तेच्या अधिपत्याखालीच राहिले. दूर युरोपात असलेल्या एका लहानशा बेटाने भारतीय उपखंडावर राज्य केले. त्या बेटावरील शासन यंत्रणेचा एक भाग असलेल्या 'वसाहत कार्यालया'मार्फत भारतीय राज्यकारभाराचे धोरण आखले जात असे. हे धोरण संपूर्णपणे त्या बेटावरील देशाच्या फायद्याकरता आखलेले असे, इतकेच नव्हे तर त्याच सत्तेच्या भारतातील प्रतिनिधींनाही प्रशासकीय व्यवस्थेत दुय्यम स्थान असे!

हे शक्य झाले होते ते केवळ प्रगत होत चाललेल्या युरोपिअन देशांच्या औद्योगिक शक्तीमुळे. मानवाने विज्ञानाच्या साहाय्याने लावलेल्या नवनवीन शोधांची उत्पादकतेशी सांगड घातली गेली आणि त्यामुळे उत्पादनक्षमतेत प्रचंड वाढ झाली. यातून एक नवीनच औद्योगिक संस्कृती जन्माला आली. या काळात उपलब्ध झालेली विविध यंत्रे, मोठ्या प्रमाणावर उत्पादन करण्याची नवीन तंत्रे, दळवळणाच्या सोयी, वाहतुकीला लागणाऱ्या वेळात होत असलेली घट, रेल्वे, छापखाने, नवीन शस्त्रास्त्रे हे सगळेच तोपर्यंत उपलब्ध असलेल्या सोयीसुविधांपासून पूर्णतः वेगळे होते. त्यामुळे, साम्राज्यवादाचा अंमल असो नसो, सर्वच मागासलेल्या समाजांना जागतिक शक्तींना तोंड देण्याकरता विज्ञान, तंत्रज्ञान वगैरे क्षेत्रात प्रगती करायची निकड भासू लागली. आता केवळ शेतीला लायक असलेली जमीन मोठ्या प्रमाणत असणे, लाखो सैनिकांचे सैन्य दिमतीला असणे एवढ्यावरच भागणार नव्हते; तर, आता औद्योगिक शक्ती वाढविणेही आवश्यक बनले होते.

*द कम्युनिस्ट मॅनिफेस्टो*मध्ये अगदी स्पष्टपणे मांडल्याप्रमाणे, औद्योगिक क्रांतीमुळे राजकीय आणि आर्थिक आव्हानांबरोबरच बौद्धिक आणि नैतिक आव्हानेही उभी ठाकली. उत्पादकतेतील क्रांतिकारी बदलांमुळे सर्वगामी

बदलांचे एक जोरदार वादळ उठले. आत्तापर्यंतच्या सरंजामशाही विचारसारणींनी बाळगलेल्या सुसंवाद व स्थैर्याच्या सर्व संकल्पना या वादळामुळे कोलमडून पडल्या. युगानुयुगे घट्टपणे टिकून असलेल्या सर्वच गोष्टी कापराप्रमाणे हवेत उडून जाऊ लागल्या. भले बुरे काहीही असो, पण मानव निसर्गावर हुकूमत गाजवू लागला, आपल्या मनाप्रमाणे बदल घडवून आणू लागला. जुन्या धार्मिक संकल्पनांना, नैतिक चौकटींना आव्हान देऊ लागला. व्यक्तिवाद, तर्क, विकास अशा नवीन ज्ञानसंकल्पनांचा सर्वत्र बोलबाला होऊ लागला. याचबरोबर फ्रेंच राज्यक्रांतीने स्थापित केलेल्या स्वातंत्र्य, समता व बंधुता या संकल्पनाही जोमाने वाढू लागल्या. वर्तमानपत्रांच्या वाढत्या सामर्थ्यामुळे (पत्रकारितेतील भांडवलशाही) सर्वसामान्य लोकांचा आवाज कधी नव्हे तो समाजात सर्वत्र पोहोचू लागला. या सर्व संकल्पना भारतीयांपर्यंतही पोहोचू लागलेल्या होत्या. त्यांचा उपयोग करूनच समाजातील उच्चवर्गीयांना ब्रिटिशांशी लढा देणे शक्य होणार होते. दुसरीकडे, याच संकल्पनांच्या साहाय्याने निम्नवर्गीय लोक उच्चवर्गीयांना आव्हान देऊ शकणार होते. मार्क्स आणि एंगल्सच्या मांडणीत समाजाकडून एक प्रकारची विचारी प्रवृत्ती अपेक्षित होती. सरंजामशाही कल्पनाविलासातील जादुई संकल्पनांबद्दल तुच्छता, 'अतिमानवी' शक्तींच्या अस्तित्वास संपूर्ण नकार, विज्ञानाची कास धरून सृष्टीतील घटनांमागील कार्यकारणभाव उलगडण्याचा प्रयत्न करणे वगैरे गोष्टी या विचारी प्रवृत्तीची लक्षणे आहेत असे म्हणता येईल. पण जुन्या धर्मांना लगोलग नाकारणे अपेक्षित नाहीये तर, त्यांचा नव्याने अर्थ लावणे अपेक्षित आहे.

ब्रिटिश राज्यकर्त्यांनी व त्यांच्या आधी आलेल्या मुस्लिम शासकांनी भारतीय समाजातील गुंतागुंतीला सामोरे जाताना घेतलेल्या पवित्र्यांमध्ये बरेचसे साम्य असले तरी, ब्रिटिश आले त्यावेळी परिस्थिती खूपच वेगळी होती. याची जाण ठेवणे आवश्यक आहे. नवीन विचारांनी सामाजिक अवकाश व्यापून टाकला होता, आणि या नवीन विचारांना पाठबळ होते ते उत्पादकतेच्या बदललेल्या पद्धतींमुळे सबळ झालेल्या शक्तींचे. त्यामुळे, एकंदर परिस्थितीत आमूलाग्र बदल झालेला होता. भारतीय समाजात फार मोठे बदल फार झपाट्याने होत गेले तर समाजात प्रचंड खळबळ उडेल, असंतोष पसरेल या भीतीपोटी

ब्रिटिशांनी उभी केलेली न्यायव्यवस्था ब्राह्मणी कायद्यांचीच अंमलबजावणी करत राहिली. विशेषतः १८५७ नंतर तर ही परिस्थिती अधिकच घट्ट होत गेली. मात्र, ब्रिटिश न्यायाधीश व इतर अधिकारी वर्गाला हे कायदे न्याय्य आहेत असे वाटेनासे होत चालले होते.

मुस्लिम शासकांनी किंवा इतर परदेशी प्रवाशांनीही भारतातील धर्म, त्यांच्या पोथ्यापुराणे, धार्मिक प्रवचने इत्यादींमध्ये बरीच रुची घेतली होती. मात्र, ब्रिटिश शासनकाळात या सर्व साहित्याचा केवळ अभ्यासच झाला असे नव्हे तर ते प्रकाशितही होत राहिले. वेदांसारखे ग्रंथ, ज्यांचे नुसते श्रवण करण्याचीही शुद्रांना परवानगी नव्हती, त्यांची भाषांतरे झाली, ती प्रकाशित झाली आणि सर्वांसाठी खुली झाली. अर्थात, ब्रिटिशांनीही स्वतःला सोईस्कर अशा पद्धतीने इतिहासाचे पुनर्लेखन केले, भारतातील विविध समाजांचे वर्गीकरण करायचा प्रयत्न केला, जुनाट आणि उघड उघड वंशवादी विचारांचा आधार घेऊन इतिहास नव्याने सांगितला, पण त्यांनी जे काही केले ते सर्वांना उपलब्ध होते. त्यामुळे, नवीन आव्हाने उभी राहत गेली यात संशय नाही. आता भारतीयांवर आपल्याच इतिहासाचे यापूर्वी कधीही करावे लागले नव्हते तसे समर्थन करायची पाळी येऊ लागली होती; आणि मुख्य म्हणजे हे समर्थन करताना नवीन विचारांचा आधार घ्यावा लागत होता. या नवीन विचारांचा आधार घ्यायचा आग्रह परकीय सत्ताधाऱ्यांकडून नव्हे तर स्वकियांकडूनच होऊ लागला होता.

या नवीन वास्तवाला सामोरे जाताना समाजात उमटणाऱ्या प्रतिक्रियांमध्ये प्रचंड वैविध्य होते. वसाहतवादी राजवटीने उभ्या केलेल्या आव्हानांना तोंड देणाऱ्या तत्कालीन भारतीय समाजात एकी नव्हती, त्याची शकले झाली होती. चीनमध्ये समाजातील वरच्या थरात बऱ्यापैकी गतिमानता होती, जपानमध्ये तर टोकाचा वांशिक अभिमान होता आणि त्यामुळे समाज बऱ्याच अंशी एकसंध होता. पण भारतात मात्र जन्माधारित जातिव्यवस्थेने उच्च कुलीन आणि सर्वसामान्य जनता यांच्यात एक न सांधता येणारी दरी निर्माण करून ठेवली होती. वर्णव्यवस्थेच्या भाषेत बोलायचे झाल्यास, या कुलीन वर्गात 'द्विज' असलेल्या ब्राह्मण आणि क्षत्रिय यांचा व त्यांच्याबरोबरीने व्यापारउदीम करणाऱ्या वैश्यांचा समावेश होता. तर सामान्यजनांमध्ये कुणबी, कारागीर,

सर्व प्रकारचे श्रमिक अशा मोठ्या वर्गाचा समावेश होता. यापैकी बहुतेकांना वर्णव्यवस्थेने शूद्र म्हणूनच गणले होते. पण त्यावरही कडी केली होती ती स्पृश्यास्पृश्यतेच्या संकल्पनेने. यामुळे अस्पृश्यांचा एक मोठाच गट तयार झाला होता. जातीपातींच्या या गुंतागुंतीमध्ये अनेक उपप्रकार होते, उतरंडीच्या आत उतरंडी होत्या, कित्येक जातींच्या उतरंडीतील नेमक्या स्थानाबद्दलही वाद होते, त्यावरून भांडणे होत; उतरंडीचे सर्वसाधारण स्वरूप मात्र अबाधित आणि स्पष्ट होते. भारतीय समाजात तीन स्तर होते. पहिला म्हणजे द्विजांचा. द्विज नसलेल्या 'इतरां'मध्ये मात्र 'बहुजन' (स्पृश्य शूद्र) आणि 'दलित' (अस्पृश्य शूद्र) असे दोन स्तर होते.

उच्चकुलीनांना वसाहतवादामुळे फायदा नक्कीच झाला. यापूर्वी ब्राह्मणांनी मुस्लिम राजसत्तेशी जसे जुळवून घेतले होते, तसेच ब्रिटिश राजसत्तेशीही त्यांनी जुळवून घेतले. नुसते जुळवून घेतले असे नव्हे तर त्यांनी ब्रिटिशांशी मैत्रीच केली व त्यांनी प्रस्थापित केलेल्या न्यायव्यवस्थेच्या माध्यमातून वर्णव्यवस्थेला अनुकूल असे कायदे प्रस्थापित करून घेतले. आधुनिक शिक्षणपद्धतीचे बहुतेक सर्व फायदे ब्राह्मणांनीच बळकावले, नवनवीन कौशल्ये आत्मसात केली. नव्याने पुढे येणारे राष्ट्रीय नेतृत्व ब्राह्मणांमधूनच पुढे येत होते. औद्योगिकरणाच्या प्रक्रियेतून विकसित झालेल्या दळणवळणाच्या आधुनिक साधनांच्या साहाय्याने त्यांनी जातिव्यवस्थेचा थोडा वेगळ्या रूपात पण अधिकच जोमाने प्रसार करण्यास सुरुवात केली. दुसरीकडे सामान्यजन आधुनिक शिक्षण किंवा त्यातून मिळणाऱ्या उपजीविकांच्या संधींच्या जवळपासही पोहोचू शकत नव्हते. तरी सुद्धा विचारांमध्ये आलेला खुलेपणा महत्त्वाचा होता व संपूर्ण १९व्या शतकात जातिव्यवस्था व ब्राह्मणी वर्चस्वाला आव्हान देत नवनवीन विचारधारा मांडत, सांस्कृतिक पुनर्रचनेचा खटाटोप करत वेगवेगळ्या चळवळी उभ्या राहत गेल्या.

उच्चकुलीनांचा प्रतिसादः हिंदुत्वाची बांधणी

ब्राह्मणी व्यवस्थेतील उच्चकुलीनांकडून साम्राज्यवादाला दिला गेलेला प्रतिसाद परकीय सत्तेवर प्रश्नचिह्न उभे करत स्वातंत्र्य मिळविणे एवढाच होता.

औद्योगिकीकरणाने उभी केलेली आव्हाने आणि भौतिक गोष्टींमध्ये असलेले भारताचे मागासलेपण या दोन्हीचे मूळ साम्राज्यवादात आहे, असे मानले गेले. यावर उपाय म्हणून स्वातंत्र्यपूर्व काळात स्वदेशीची चळवळ उभी केली गेली. स्वायत्ततेचीही मागणी होत राहिली. पुढे स्वातंत्र्योत्तर काळात, 'समाजवादा'च्या नावाखाली सरकारी नियंत्रणाखाली औद्योगिकीकरण घडवून आणायचे प्रस्ताव पुढे आले; आणि, बौद्धिक व नैतिक आव्हानांना प्रत्युत्तर देण्याकरता 'हिंदू' या संकल्पनेची पुनर्रचना करून तिची प्रतिष्ठापना करण्याचे प्रयत्न सुरू झाले.

वसाहतवादाच्या इतिहासावर आत्तापर्यंत झालेले बहुतेक सर्व बौद्धिक लेखन हे एकतर ब्रिटिशांनी केलेले आहे किंवा उच्चभ्रू भारतीयांनी. या सर्वच लेखनात, साम्राज्यवादाने निभावलेली भूमिका, स्वातंत्र्यचळवळीचा उदय व नंतर उदयाला आलेली स्वतंत्र राष्ट्रे एवढ्यांचाच परामर्ष घेतला गेला आहे. उठावात्मक अभ्यास करू पाहणाऱ्यांनीसुद्धा शेतकरी व इतर शोषितांनी दिलेल्या लढ्यांची दखल घेतली आहे (आणि तीसुद्धा ही आत्ता आत्ता), पण या घटकांनी तत्कालीन विचारांमध्ये अथवा सामाजिक ध्येय ठरविण्याच्या प्रक्रियेत काही भर टाकली आहे की नाही याची नोंद घेतलेली नाही. (त्यांनी 'वर्ग' संकल्पनेची नवमार्क्सवादाच्या साहाय्याने पुनर्व्याख्या केली आणि उठावात्मक या संकल्पनेतून जात आणि लैंगिक पैलू वगळले.) एकीकडे वसाहतवाद, औद्योगिकीकरण, समता व बुद्धिप्रामाण्यवादासारख्या नवीन संकल्पनांना बौद्धिक पातळीवरच सामोरे जातानाच, सामान्यजन, राष्ट्रीयत्वाच्या संकल्पनेलाही कसे सामोरे गेले याबद्दल अगदी आत्ता कुठे थोडा फार अभ्यास होताना दिसत आहे. याप्रकारचे काम काही प्रमाणात अब्राह्मणी परंपरेतून होत आहे (अलॉयसियस १९९७; गीता आणि राजादुराई १९९८), तर बरेचसे काम त्या परंपरेच्या बाहेरूनही होत आहे (चक्रवर्ती १९९६; सरकार १९९७).

नजीकच्या भूतकाळात उच्चवर्गीयांबद्दल अनेक अभ्यास झाले आहेत व त्यातून बरीचशी तथ्ये आता आपल्या समोर आलेली आहेत. या संदर्भात, पार्थ चटर्जी म्हणतात, भारतीयांचे (आतले) आध्यात्मिक जग हे त्यांचे स्वतःचे होते त्यामुळे त्यांनी (पक्षीः भारतातील उच्चवर्गीयांनी) आपली राष्ट्रीय ओळख तेवढ्याच परिप्रेक्ष्यात तयार केली; पण, बाहेरच्या भौतिक जगात ते मागास,

शोषितच राहिले, त्यांच्यावर अन्याय होतच राहिला (चटर्जी १९९३). त्यामुळे, या वर्गाला दोन्ही आघाड्यांवर संघर्ष करावा लागला; आध्यात्मिक जीवनावर होणाऱ्या नवीन विचारांच्या हल्ल्यांपासून त्याचे रक्षण करायचे व दुसरीकडे त्याच विचारांचा अन्वयार्थ लावून 'आधुनिकते'कडे वाटचाल करायची.

युरोपियनांचे काही विचार नक्कीच उपयोगाचे होते. त्यांनी आणलेल्या 'विज्ञाना'मुळे ब्राह्मणीधर्माच्या दैवी उत्पत्तिसंबंधीच्या धारणांना जरी धक्का पोहोचत होता, तरी भारतीय समाजाची मूळे 'आर्य' असल्याच्या त्यांच्या मांडणीत अंगभूत असलेले वंशवादी विचार सोईस्कररित्या वापरून त्याच ब्राह्मणी धर्माचा पुरस्कारही करता येत होता. 'इंडो-युरोपीय' ही वर्गवारीच मुळात संस्कृत आणि युरोपियन भाषांमध्ये असलेल्या साम्यामुळे जन्मास आलेली आहे. याच विचारधारेतून पुढे आर्य भारतात कसे पोहोचले असावेत याबद्दल विस्तृत मांडणी झाली. गुरांचे मोठमोठे कळप बाळगणारे, शूर आर्य भारतीय उपखंडात घुसले, इथे त्यांनी वेद रचले, काळ्या वर्णाच्या इथल्या मूलनिवासींना त्यांनी दास बनविले व यथावकाश जातिव्यवस्था जन्मास घातली जिच्यातील पहिले तीन वर्ण ('द्विज') हे आर्यकुळातील (पक्षीः युरोपीय) मानले गेले तर खालच्या वर्णातील शूद्र, अस्पृश्य व आदिवासी हे पराभूत झालेल्या दासांचे वंशज मानले गेले. ब्रिटिशांनी जातिव्यवस्थेची संगती लावण्याकरता अशी वंशवादावर आधारलेली मांडणी केली व ती १९व्या शतकातील उच्चवर्गीय बुद्धिजीवींच्या पथ्यावरच पडली, कारण तिच्यामुळे ब्राह्मणी उच्चभ्रू व त्यांना हवी असलेली सामाजिक व्यवस्था इत्यादींना 'वैज्ञानिक' आधार देण्याची सोय तिच्यात होती. प्राचीन आर्य किंवा वैदिक संस्कृतीबद्दल कित्येक युरोपियनांना आकर्षण होते व त्याचे भारतात स्वागतच झाले. त्यामुळे त्या प्राचीन काळाचे वर्णन, साधे जीवन जगणाऱ्या शूरवीरांनी भरलेले एक 'सुवर्णयुग' असे होण्यास सुरुवात झाली. वर्णव्यवस्था ही एक स्थिर व सामंजस्य व सौहार्दाने युक्त अशी उत्तम समाजव्यवस्था होती पण मुस्लिम शासक आले व तिचे अधःपतन झाले, अशी पुनर्मांडणी सुरू झाली.

सांस्कृतिक संदर्भात, राष्ट्रवादाकडे, धार्मिक व आध्यात्मिक धारणांच्या पायावर समाजाला एकत्र आणणारी विचारधारा म्हणून बघण्यात येऊ लागले. त्यात धर्माची भूमिका तर अतिशयच महत्त्वाची ठरली. भारतात वांशिक व

सांस्कृतिक वैविध्य भरपूर आहे हे मान्य झाले खरे, पण या विविधतेलाही एकत्र बांधून ठेवणारी एक सांस्कृतिक एकात्मता आहे जिचे मूळ वेदांमध्ये व त्यात सांगितलेल्या 'विश्वव्यापी परमात्मा' या संकल्पनेत आहे, असे मांडले जाऊ लागले. मुळात हिंदू या शब्दाला एक भौगोलिक परिमाण होते. (हिंदू हा शब्द सिंध या शब्दाचा इराणी लोक करत असलेल्या उच्चारावरून आला आहे.) हळूहळू भारतीय उपखंडातील गैरमुस्लिम लोकांकरता तो वापरला जाऊ लागला. कालांतराने, ब्रिटिशांनी मुस्लिम अथवा ख्रिस्ती नसलेल्या सर्वांकरताच तो सरसकटपणे वापरण्यास सुरुवात केली. पुढे, ब्राह्मणी धर्मातील धुरिणांनी तो शब्द आपल्या धर्माचे नाव म्हणूनच वापरण्यास सुरुवात केली. त्या शब्दाला एक व्यापक राष्ट्रीय परिमाण दिले गेलेः इथल्या सर्वांचाच धर्म हिंदू आहे. लोकांमध्ये निरनिराळ्या देवतांची निरनिराळ्या पद्धतीने उपासना करण्याची प्रथा असेलही, पण आता सर्वांचेच दैवत 'राम' हे आहे व वेदांमध्ये वर्णिलेल्या 'परमेश्वरा'वरच सर्वांची श्रद्धा असणे आवश्यक आहे.

समाजसुधारणेसंबंधीचा सगळा ऊहापोह उपरोल्लेखित चौकटीच्या आतच होत होता. 'सनातनी' आणि 'सुधारक' या दोन्ही प्रकारच्या लोकांची एक चमत्कारिक सरमिसळ झालेली असल्याचे, सुधीर चंद्र यांच्यासारख्या इतिहासकाराचे म्हणणे आहे (चंद्र १९९४ः ७१-११५). या दोन्ही गटांतील लोक एकाच परंपरेतील होते, दोघेही त्याच पोथ्यापुराणांची साक्ष काढत होते आणि प्राचीन वैदिक धर्माच्या अनुषंगानेच आपल्या म्हणण्याला पुष्टी द्यायचा प्रयत्न करत होते. 'आर्य समाज' अथवा 'ब्राह्मो समाज' यांसारख्या सुधारकी पंथांच्या नावावरूनच ही बाब स्पष्ट होते. भक्तिमार्गातील भावप्रधानतेला अंगिकारायचा प्रयत्नही या नवीन लोकांपैकी काहींनी केला. (उदाहरणार्थ, पुण्यातील प्रार्थना समाजातील ब्राह्मण सदस्य वाद्यांच्या साहाय्याने संगीताचा आधार घेत समाधीपर्यंत पोहोचायचा प्रयत्न करीत असत). विधवा विवाहावर असलेले प्रतिबंध, सतिप्रथा किंवा अन्य अनिष्ट चालीरिती यांना वेदांमध्ये काहीही प्रमाण नाहीये व त्यामुळे त्या सर्व पद्धती केवळ प्रथा अथवा परंपरा या वर्गात येतात; ती केवळ धर्माला चिकटलेली बांडगुळे आहेत, वेळोवेळी उद्भवलेल्या परिस्थितीमुळे ती उत्पन्न झाली, जसे की तुर्कांच्या आक्रमणांनंतर

बायकांच्या संरक्षणाकरता पडदा पद्धत सुरू झाली, असे सुधारक पक्षाचे म्हणणे होते. पुढे हीच मांडणी सर्वसंमत झाली.

निम्न जातीतील लोकांनीही स्वतःला 'हिंदू' म्हणवून घ्यावे, असा आग्रह होऊ लागला. एखाद्या 'परक्या' धर्मात प्रवेश न करता आपल्या स्वतःच्या रूढी, परंपरा वगैरेंमध्ये सुधारणा करून आपल्यावर झालेल्या अन्यायाविरुद्ध त्यांनी संघर्ष करावा असे मत मांडले जाऊ लागले.

या 'हिंदू राष्ट्रवादा'चा प्रसार राष्ट्रीय व सुधारकी प्रवृत्तीच्या उच्चभ्रूंमध्ये इतक्या झपाट्याने झाला की, सनातनी आणि सुधारकी विचारधारांनी ही वैचारिक चौकट मान्य केली. याचे उत्तम उदाहरण आपल्याला खुद्द पंडित जवाहरलाल नेहरू, ज्यांना भारतातील निधर्मीवादाचे जनक म्हटले जाते, यांच्या लेखनातही बघायला मिळते. तुरुंगवासात असताना लिहिलेल्या *डिस्कव्हरी ऑफ इंडिया* या प्रसिद्ध आणि अतिशय महत्त्वाच्या ग्रंथात आपल्या देशाचा वेध घेण्याचा त्यांनी प्रयत्न केला आहे (अलॉयसियस १९९७ः १५५-६२). आर्यांनी बाहेरून येऊन इथल्या मूलनिवासींना जिंकून घेतले, हे मत त्यांना मान्य नाही. त्यांच्या मते, आर्य बाहेरून आले खरे पण इथल्या लोकांशी, त्यांच्या संस्कृतीशी आर्यांच्या स्वतःच्या संस्कृतीचा हळूहळू संकर होत गेला आणि त्यातूनच आजची भारतीय संस्कृती आकाराला आली. असे असले तरी, या दोन्ही जनसमूहांमध्ये प्रचंड फरक होता आणि आर्य स्वतःला अत्यंत उच्च दर्जाचे समजत असत, हे मात्र त्यांना मान्य आहे. त्यांनी ऋग्वेदाचे वर्णन, 'भारतीय विचार, तत्त्वज्ञान, जीवन, संस्कृती वगैरे धारांचे उगमस्थान', असे केले आहे. त्यांच्या मते, जातिव्यवस्था ही विविध वंशाच्या लोकांना एकमेकांबरोबर गुण्यागोविंदाने नांदणे सुकर करण्याकरता तयार केली गेलेली व्यवस्था होती (नेहरू १९५९ः ३९-४७). ते असेही म्हणतात की, भारतीय समाजव्यवस्थेचा जातींवर आधारलेला पाया इतका घट्ट आहे की, जात नष्ट करू गेलो तर, 'तिच्या जागी आजच्या काळाला अनुरूप आणि लोकांच्या विचारांना वाव देईल अशी दुसरी एखादी पर्यायी समाजव्यवस्था उभी राहिली नाही, तर भारतीय समाजात प्रचंड मोठी फूट पडेल, अंदाधुंदी माजेल, जिचे परिणाम पूर्ण समाजालाच भोगावे लागतील, लोकांच्या वैयक्तिक वर्तणुकीतही विकृती निर्माण होतील (तत्रैवः १४९).

खरे तर हा सामाजिक सुधारणांसंदर्भात दिलेला एक इशाराच आहे! पाश्चात्य संस्कृतीमधील व्यक्तिवादाच्या अगदी विरुद्ध असा समूहवाद हा भारतीयांच्या विचारविश्वाचे एक महत्त्वाचे लक्षण आहे आणि जात ही याच विचारविश्वाचा एक महत्त्वाचा भाग आहे. जात ही शतकानुशतके, काळाच्या ओघात टिकून राहिली आहे. समाजात अतिशय महत्त्वपूर्ण भूमिका ती निभावत असते, त्याचमुळे ती अत्यंत बलशाली झालेली आहे. नेहरू म्हणतात, ब्राह्मण विद्याध्ययन करतात म्हणूनच त्यांना प्रतिष्ठा प्राप्त होते. धर्म आणि धर्माधारित समजाव्यवस्थेची संकल्पना हे दोन्ही–व्यक्तीचे अथवा समूहाचे, राष्ट्राचे हक्क वगैरे आधुनिक विचारांशी पूर्णतः विसंगत आहेत (तत्रैवः ५२–५३). आपापसात कितीही युद्धे झाली तरी, चाणक्य आणि चंद्रगुप्त मौर्याच्या काळापासून राष्ट्रवाद हा भारतीय इतिहासाचा मूलभूत धागा राहिला आहे, आणि ब्राह्मणी धर्म हा त्या धाग्याच्या केंद्रस्थानी होताः

> आर्य, (ते ज्याला आर्यावर्त म्हणत त्या भागात), आले तेव्हापासून ही नवीन संस्कृती आणि आधीपासून नांदत असलेली संस्कृती या दोन्हींचा मिलाफ कसा करायचा ही समस्या भारतासमोर उभी आहे. भारताने आपली संपूर्ण बुद्धी पणाला लावली, आणि यावर उपाय शोधून काढला... तो म्हणजे दोन्ही संस्कृतींना एकत्र आणत एक नवीनच आर्य–भारतीय अशी संस्कृती घडविण्याचा. काळाच्या ओघात (वेळोवेळी होणाऱ्या हल्ल्यांच्या रूपात) काही परकीय संस्कृती भारतात येत गेल्या आणि इथे नांदत असलेली आर्य–भारतीय संस्कृती त्यांना सामावून घेत गेली. ही प्रतिक्रिया राष्ट्रवादीच होती. धर्म आणि तत्त्वज्ञान, इतिहास आणि परंपरा, रूढी आणि सामाजिक व्यवस्था यांचे हे विलक्षण मिश्रण भारतातील जीवनाच्या प्रत्येक पैलूवर आपला पगडा बसवत गेले. याच मिश्रणाला पुढे ब्राह्मणीधर्म (किंवा त्याही नंतर वापरला गेलेला शब्द वापरायचा झाला तर) हिंदूधर्म असे नाव दिले गेले. हाच धर्म पुढे जाऊन राष्ट्रवादाचे एक मुख्य प्रतीक म्हणून पुढे आला. आजच्या राष्ट्रवादाच्या संकल्पनेत सखोल असलेल्या वांशिक आणि सांस्कृतिक जाणिवांना हात घालण्याचे कसब या धर्मात होते, आणि म्हणूनच तो खऱ्या अर्थाने संपूर्ण राष्ट्राचा धर्म होता. दुसरीकडे, बौद्धधम्म मात्र आंतरराष्ट्रीय होता, विश्वधर्म होता. आणि तो पुढे त्याच प्रकारे जगभर

> पसरत गेला. त्यामुळे, जुना ब्राह्मणीधर्म कायमच राष्ट्रीय पुनरुत्थानाचे प्रतीक म्हणून पुढे येत राहणे अपरिहार्य होते (तत्रैवः ९१-९२).

१९व्या आणि २०व्या शतकात भारतीय राष्ट्रीय चळवळींच्या जोपासनेत, हिंदू धर्म किंवा ब्राह्मणी धर्म, हाच खरा राष्ट्रवाद असल्याचे घोषित करण्याचे सूत्र अंगभूतच होते.

ब्राह्मणेतर आणि दलितांचा प्रतिसाद

ब्रिटिश काळातही शिक्षणक्षेत्रावर उच्चवर्णीयांचाच वरचष्मा होता. परंतु, हळूहळू काही 'पूर्वशूद्र' आणि 'पूर्वास्पृश्य' शिक्षण घेण्यात यशस्वी होत गेले. त्यापैकी काहीजण या समाजांच्या मुक्तीसाठी सुरू झालेल्या जनआंदोलनांचे अध्वर्यू बनले. या चळवळी विविध रूपे धारण करत गेल्या. कधी दलितांनी ब्राह्मणेतरांशी हातमिळवणी करून शिक्षण आणि सरकारी नोकऱ्यांची मागणी केली तर कधी जमिनीच्या हक्कासाठी (गावच्या सामायिक जामिनी किंवा पडिक जमिनींमध्ये वाटा मागण्याकरता) तर कधी पाणी आणि इतर हक्कांसाठी दलित एकटेच स्वतःच्या बळावर लढले. सैद्धान्तिक पातळीवर, या चळवळींच्या पुरोगामी नेतृत्वाला (आणि विशेषकरून दलितांना) सवर्ण उच्चभ्रूंना सामाजिक उतरंडीतून आलेल्या ज्या परंपरा टिकवून ठेवायच्या होत्या त्यांच्याबद्दल फारसे सोयरसुतक नव्हते. युरोपियनांनी ब्राह्मणी वर्चस्व आणि अंधश्रद्धांमुळे आलेल्या मागासलेपणावर केलेल्या हल्ल्यामुळे त्यांच्या स्वतःच्या संघर्षाला बळच मिळत होते. बुद्धिवाद, विकास यांच्या चष्म्यातून इतिहासाचे अवलोकन, फ्रेंच राज्यक्रांतीने दिलेली मूल्ये ही नवीन 'वैचारिक' आयुधे आता त्यांच्यापाशी होती व त्यांचा उपयोग करण्याकरता त्यांनी अजिबात कुचराई दाखवली नाही. ब्राह्मणीधर्माच्या शिकवणुकीवर आघात करताना जातिव्यवस्थेची मांडणी वांशिकतेच्या आधारे होऊ लागली व त्यामुळे ही नवीन विचारपद्धती अजूनच आकर्षक बनली.

१९व्या शतकातील सर्वच दलित किंवा निम्न जातीयांच्या चळवळीचे एक ठळक वैशिष्ट्य म्हणजे, एखाद्या पर्यायी धर्माचा शोध घेणे. आधुनिक युगात एका नवीन आणि बुद्धिप्रामाण्य मानणाऱ्या धर्माची गरज होती कारण

उच्चभ्रूंकडून प्रस्थापित होत असलेल्या 'हिंदुत्वा'कडून या अपेक्षा पूर्ण होऊ शकत नव्हत्या. त्या काळात या नवीन धर्माची संकल्पना एकेश्वरवाद अथवा आस्तिक्यवाद अशी काहीशी होती. दलित व बहुजनांपैकी काहींनी अद्वैतमत, भक्तिमार्ग वगैरेंची कास धरली, कित्येकांना आर्य समाज अथवा ब्राह्मो समाजाचे आकर्षण वाटले; पण अर्थातच, परंपरेचे रक्षण करण्याची त्यांच्यावर फारशी सक्ती नव्हती. ख्रिश्चन धर्म स्वीकारण्याकडेही त्यांचा कल दिसून येत होता, तर काहींनी इकडून तिकडून संकल्पना घेऊन स्वतःचेच नवीन धर्म तयार केले. अशा कोणत्याही नवीन धर्माच्या मूलभूत तत्त्वांमध्ये समता आणि बुद्धिप्रामाण्य या दोहोंचा समावेश असणे आवश्यक होते. 'होमो हायरार्कस्' हा प्रकार त्यांना मान्यच नव्हता. प्रस्तुत प्रकरणात आपण जोतिबा फुल्यांपासून सुरुवात करत, १९व्या शतकाच्या अखेरीस एका समतावादी व बुद्धिप्रामाण्यवादी धर्माचा शोध घेण्याची जी मोहिम सुरू होती (जिचे पर्यवसान पुढे बौद्धधम्म स्वीकारण्यात झाले) तिचा मागोवा घेणार आहोत.

मात्र, त्या आधी ओरिसामध्ये होऊन गेलेल्या एका प्रभावी जनआंदोलनाकडे एक दृष्टिक्षेप टाकणे आवश्यक आहे. मध्ययुगातील भक्तिमार्गी चळवळींकडून आधुनिक युगातील क्रांतिकारी चळवळींकडे होत असलेल्या सामाजिक संक्रमणातील तो एक टप्पा होता.

ओरिसा: भिमा भोई आणि जातिव्यवस्थेविरुद्ध बंड

एके काळी भारताच्या विकासगाथेत ओरिसा हे एक महत्त्वाचे नाव होते. आग्नेय आशिया व चीनबरोबर इथून व्यापार चालत असे. मात्र वसाहतकाळी ओरिसा बंगाल प्रांतात ढकलला गेला आणि अडगळीत पडला. व्यापारी तत्त्वावरील शेती आणि उद्योगधंदे वगैरे प्रकार ओरिसामध्ये रुजायला बराच वेळ लागला. त्याशिवाय, ब्रिटिशांनी प्रथम बंगालात शिरकाव केला व तिथे घट्ट पाय रोवले, त्यामुळे बंगाल्यांनी शिक्षण व नोकऱ्यांमध्ये झपाट्याने जम बसवला व संपूर्ण बंगाल प्रांतात त्यांचा वरचष्मा प्रस्थापित झाला. या पार्श्वभूमीवर १९व्या शतकात ओरिसात महिमाधर्म नामक एक चळवळ उदयाला आली. पारंपरिक भक्तिमार्ग आणि आधुनिक काळातील सामाजिक बंड यांना सांधणारा तो एक

दुवा होता. परंपरेचा आधार घेत ब्राह्मणी जुलूमशाही व अंधश्रद्धांविरुद्ध केलेले ते एक बंडच होते.

या पंथाचे संस्थापक महिमा गोसावी यांनी १८६२ साली, आताच्या ओरिसा राज्याने व्यापलेल्या प्रदेशात लोकांना उपदेश करायला सुरुवात केली. ईश्वर निर्गुण निराकार आहे, त्याचे वर्णन करणे शक्य नाही (*अलेख*), त्याला जाणून घेणे शक्य नाही अशा प्रकारची शिकवण ते देत असत. आपल्या शिष्यांना ते फक्त दोनच प्रकारची दिक्षा देत असत, एक म्हणजे *कौपिनधारी* (वस्त्रे धारण करणारे) व दुसरा प्रकार म्हणजे *कुंभिपटिया* (वल्कलधारी). या दोन प्रकारांखेरीज इतर कोणत्याही प्रकारे संघटित पंथ स्थापन करणे त्यांनी नाकारले. केवळ शिजविलेले अन्नच भिक्षेत स्वीकारणे, कबुलीजबाब देणे अशा बौद्धधम्मातील काही पद्धतींचा त्यांनी अंगीकार केला होता. त्यांनी जातिव्यवस्थाही नाकारली. त्याच सुमारास एकीकडे नवीनच उदयाला आलेल्या साम्राज्यवादी राजवटीमुळे समाजात प्रचंड उलथापालथ होत होती, तर दुसरीकडे १८६६चा भीषण दुष्काळ पडला होता. अशा पार्श्वभूमीवर त्यांनी, पश्चिम ओरिसात आणि किनारपट्टीच्याही भागात, आज ज्यांना आपण दलित, आदिवासी व मागासवर्गीय म्हणून ओळखतो त्या समाजघटकांमध्ये मोठ्या प्रमाणावर अनुयायी मिळविले. ज्यांना सामाजिक समतेची आस होती, पण ख्रिश्चन धर्म स्वीकारायचा नव्हता, अशांसाठी त्यांनी एक उत्तम पर्याय उपलब्ध करून दिला. त्यांच्या विचारसरणीवर मिशनऱ्यांच्या कार्यपद्धतीचाही प्रभाव दिसून येतो. त्यांचे हे बंड साम्राज्यवादाविरुद्ध नसून, वर्णाश्रमधर्माविरुद्ध होते (पती २००१).

भिमा भोई हा महिमा गोसावींचा सर्वात प्रसिद्ध शिष्य; तो कवी होता व एका खोंड (आदिवासी) कुटुंबाने त्याला दत्तक घेऊन त्याचा प्रतिपाळ केला होता. तो जन्मांध होता असे म्हटले जाते. त्याने १८६०च्या दशकात कधीतरी दीक्षा घेतली असावी. ब्राह्मणांचा बराच विरोध त्याला पत्करावा लागला. शिजविलेल्या अन्नाची भिक्षा मागितल्यावरून त्याला स्वतःच्याच गावात मारहाणही झाली. महिमा धर्मातील एका मोठ्या गटात तो सामील होता. महिमा स्वामींचा मृत्यू १८७६ साली झाला आणि त्यानंतर महिमा धर्मात फूट पडली. भिमा भोई आणि इतर काही *कौपिनधारी* अनुयायींनी एका स्वतंत्र आश्रमाची स्थापना केली (एशमान १९७८; त्रिपाठी १९७८).

पद्ये, महिमा धर्माची भजने, कित्येक ग्रंथ अशी विपुल साहित्यसंपदा भिमा भोईंच्या नावे जमा आहे. त्यांच्या लेखनातून दीनदुबळ्यांच्या, पददलितांच्या उद्धाराचीच कळकळ सातत्याने दिसून येते. त्यांच्या लेखनात महायान पंथ आणि बोधिसत्त्वांच्या आदर्शवादाचे पडसाद उमटलेलेही दिसून येतात. विशेषकरून, आठव्या शतकात होऊन गेलेले गुजराथमधील बौद्ध कवी शांतिदेव यांच्या *बोधिचार्यावर्त* नामक संस्कृत पद्यग्रंथाचा प्रभाव भिमा भोईंच्या लेखनावर स्पष्टपणे दिसून येतो. हा ग्रंथ पार चीन व जपानपर्यंतच्या बौद्धजनांमध्ये प्रसिद्ध आहे. त्यात म्हटले आहेः

ज्यांना मानसिक अथवा शारीरिक पीडा आहे, ते जिथे कुठे असतील,
त्यांना माझ्या पुण्याच्या बळावर आनंदाचे सागर व समाधान लाभो.
आंधळ्यांना दृष्टी येवो, बहिऱ्यांना ऐकू येवो.
मायादेवीप्रमाणे, गर्भार स्त्रियांना अपत्यजन्माच्या वेळी वेदना न होवोत.
प्रत्येकाला वस्त्रे, अन्नपाणी, फुले व चंदनाचे हार व आभूषणे लाभोत.
प्रत्येकाला चांगल्या वस्तूंचीच कामना होवो.
रुग्णांना आरोग्य लाभो. दुर्बळांना बळ मिळो.
सर्व जीव बंधमुक्त होवोत. सर्वांना एकमेकांप्रती प्रेम वाटो.
सर्व जिवांना अमरत्व लाभो. त्यांना निरंतर समाधान मिळो.
‘मृत्यू’ नामक शब्दसुद्धा अस्तित्वात ना राहो!
जोपर्यंत हे अवकाश आणि हे विश्व राहील,
तोपर्यंत माझे जीवन जगाला दुःखमुक्त करण्याकरता कामी येवो.
(X.२, १९-२०, २२, ३३, ५५).

या बोधिसत्त्व विचारसरणीतील आदर्शवादाला भिमा भोईंनी आपल्या एका प्रसिद्ध आणि लोकप्रिय पदात अजून पुढे नेले आहेः

जिवांचे दुःख अपरिमित आहे,
हे कसे सहन व्हावे?
विश्वाचे कल्याण होण्याकारणे
माझा आत्मा नरकात गेला तरी चालेल (राजकुमार १९९५)

कित्येक अभ्यासकांच्या मते, महिमा धर्म हा केवळ ओरिसातील सामाजिकदृष्ट्या पिचलेल्या वर्गाकडून आपल्यावर होणाऱ्या अन्यायाविरुद्ध उठलेला हुंकार नव्हता; तर त्याने वर्णव्यवस्थेला दिलेल्या थेट आव्हानामुळे उच्चवर्णीय 'भयभीत झाले होते व त्याच्यामुळे प्रलय होईल असे बोलू लागले.' (पती २००१: ४२०७). १८८१ साली झालेल्या एका प्रसिद्ध सामाजिक आंदोलनामुळे, उच्चवर्णीयांना वाटणाऱ्या या भीतीत तथ्य असल्याचे दिसून येते. ओरिसामधील जगन्नाथाचे मंदिर प्रसिद्ध असून, मध्ययुगापासून ते 'ओरिया' संस्कृतीचे केंद्रस्थान आहे. मागील प्रकरणात आपण बघितलेल्या छुप्या बौद्धधम्माचा संबंध इथेही येतो. जगन्नाथाचा बौद्धधम्माशी संबंध लावून, तिथल्या तीन मूर्ती म्हणजे बुद्ध, धम्म व संघ यांचे प्रतीक आहेत असे प्रतिपादन करणाराही एक मतप्रवाह आहे. महिमा धम्माच्या एका उपपंथाने केलेल्या आंदोलनाची पार्श्वभूमी ही आहे.

दासाराम नामक एका व्यक्तीच्या नेतृत्वाखाली १२ पुरुष व ३ स्त्रियांच्या एका गटाने मंदिरावर असलेल्या पुरोहितांच्या नियंत्रणाविरुद्ध बंड केले. एक भली मोठी पदयात्रा काढून लोक मंदिरात पोहोचले व तिथे त्यांनी प्रवेशही केला. ही पदयात्रा खूपच गाजली. असे म्हटले जाते की, पुरोहित व इतर उच्चवर्णीय या प्रकारामुळे इतके घाबरून गेले होते की त्यांनी चक्क मूर्ती पळवून नेऊन जाळून टाकायची तयारी केली होती. मात्र, मंदिरात शिरलेल्या लोकांना (जातिव्यवस्थेला असलेल्या विरोधाचे प्रतीक म्हणून) फक्त मंदिरात शिजविलेल्या भाताचे एक पातेले नेऊन तिथे बसून जेवण करायचे होते. या घटनेच्या लोकमानसात रुजलेल्या कथनात भिमा भोई या चळवळीचे नेते होते असे सांगितले जाते. मंदिरांमध्ये खालच्या जातीच्या लोकांना प्रवेश न देण्याच्या पद्धतीविरुद्ध केलेली ही एक 'थेट कृती'च होती. त्या वेळच्या ओरिया वृत्तपत्रांमधून या चळवळीबद्दल जे काही छापून आले होते किंवा आजही या घटनेला जे दंतकथेचे स्वरूप मिळाले आहे, त्या तुलनेत वास्तवात जे घडले होते ते अगदीच सौम्य वाटते. पण या चळवळीचे खरे महत्त्व हे आहे की, पुढे येणाऱ्या अनेक जातिअंताच्या चळवळींची (ज्या वैचारिकदृष्ट्या अधिक सखोल आणि सर्वंकश होत्या) पूर्वपीठिका या चळवळीने तयार केली.

जोतिबा फुले: सत्याधारित विश्वधर्म

जोतिराव फुले (१८२७–१८९०) हे केवळ भारतातील जातिविरोधी चळवळीचेच जनक होते असे नव्हे, तर महाराष्ट्रातील शेतकरी आणि महिला चळवळींचे ते संस्थापक होते. त्यांचा जन्म महाराष्ट्रात माळी जातीत झाला. त्यांचे शिक्षण आधी स्वतःच्याच गावात आणि तद्नंतर, सांस्कृतिक व राजकीय घडामोडींचे केंद्रस्थान असणाऱ्या, पुण्यात झाले. सुरुवातीला त्यांच्यावर 'राष्ट्रीय' विचारांचा प्रभाव होता, पण लवकरच त्या विचारसरणीच्या ब्राह्मण नेत्यांकडून त्यांचा भ्रमनिरास झाला. त्यानंतर मात्र त्यांनी शूद्र व अतिशूद्रांना त्यांच्या गुलामगिरीची जाणीव करून देणाऱ्या, स्वतःच्या भविष्याकरता लढा देण्यास प्रवृत्त करणाऱ्या समाजसुधारकाची भूमिकाच कायम निभावली. त्यांनी १८४९ साली अस्पृश्यांकरता व १८५१ साली मुलींकरता शाळा सुरू करून आपल्या कामाची सुरुवात केली. त्यानंतर १८७५ साली, त्या वेळी उच्चवर्णीयांनी चालविलेल्या 'प्रार्थना समाज' किंवा 'ब्राह्मो समाज' यांसारख्या चळवळींना प्रत्युत्तर म्हणून त्यांनी 'सत्यशोधक समाजा'ची स्थापना केली. पुरोहितांना वगळून धार्मिक कर्मकांडे करून त्याद्वारे धर्मावर असलेल्या पुरोहितशाहीच्या प्रभावाला आव्हान देणे हा त्यांचा हेतू होता; मुलगे आणि मुली या दोघांच्या शिक्षणास सत्यशोधक समाज उत्तेजन देत होता. लग्नविधीत अतिशय मूलगामी बदल करत लैंगिक समतेचाही पुरस्कार त्यांनी केला. मुंबई आणि पुणे जिल्ह्यांमध्ये त्यांना बरेच अनुयायी मिळाले. त्यात मुख्यत्वे नागरी भागातील माळी समाजातील काही तरुण आणि ग्रामीण भागातील मराठा–कुणबी यांचा समावेश असला तरी, शूद्र वर्णात गणल्या जाणाऱ्या अनेक जातींमधूनही त्यांना अनुयायी लाभले. त्या काळात नवीनच उदयाला येऊ घातलेल्या अनेक दलित नेत्यांशीही त्यांचा संपर्क होता.

फुल्यांनी आपल्या विचारांची मांडणी करणारे पहिले महत्त्वाचे पुस्तक, *गुलामगिरी*, १८७३ मध्ये लिहिले. त्यात त्यांनी युरोपीय प्रभावाखाली पुढे आलेल्या 'आर्य सिद्धान्ता'ची झाडाझडती घेत, विविध स्वरूपात समाजात नांदणाऱ्या 'ब्राह्मणी' प्रवृतींवर प्रहार केले आहेत. आपण आधी पाहिल्याप्रमाणे,

संस्कृत व युरोपीय भाषांमधील साम्य दिसून आल्यावर, त्या आधारे वांशिक संबंध आणि आर्यांनी इथल्या लोकांना जिंकले वगैरे मुद्द्यांपर्यंत मांडणी होत गेली. या मांडणीच्या आधारे जातिव्यवस्थेचे विश्लेषण करत ब्रिटिशांनी ब्राह्मण, क्षत्रिय व वैश्य हे तीन उच्चवर्ण वैदिक आर्यांपासून तयार झाले (म्हणजे काय तर ते युरोपियनांशी वांशिकदृष्ट्या संबंधित आहे), तर खालच्या जाती आर्यांनी ज्यांना हरविले त्या मूलनिवासी, काळ्या वर्णाच्या लोकांपासून तयार झाल्या, असे प्रतिपादन करण्यास सुरुवात केली. सुरुवातीला उच्चवर्णीयांनी युरोपीय लोकांशी आपला संबंध आहे हे दाखविण्याकरता या मांडणीचा उपयोग केला खरा, पण फुल्यांनी तिचा यथेच्छ समाचार घेतला. त्या काळात राष्ट्रीय विचारांच्या राजकीय संघटना हळूहळू जोर धरू लागल्या होत्या. अशा वातावरणात जेव्हा या संघटना ब्रिटिश साम्राज्यशाहीवर प्रहार करू लागल्या होत्या तिथे फुल्यांनी 'आर्य भटब्राह्मण' हेच पहिले आक्रमक होते असे प्रतिपादन केले. 'गुलामगिरी'च्या इंग्रजी प्रास्ताविकात त्यांनी म्हटले आहेः

> भारतातील अत्यंत सुपीक असलेली जमीन, त्यातून होणारे कृषि उत्पादन, इथल्या सुबत्तेच्या आख्यायिका आणि या महान भूमीत मिळणाऱ्या इतर वस्तू यांनी नजीकच्या काळात युरोपियनांना मोहात पाडले खरे, पण आर्यांनाही याच गोष्टींची भुरळ पडली असणार. आर्य हे भारतात वसती करायच्या उद्देशाने शांतिपूर्वकरितीने आलेले नसणार, ते आक्रमक म्हणूनच आले असणार. आर्यवंशीय स्वतःबद्दल अवास्तव कल्पना बाळगणारे, अतिशय धूर्त, उद्दाम आणि दुराग्रही वृत्तीचे म्हणूनच आपल्यासमोर येतात. त्यांनी इथल्या मूलनिवासींना हरविले व निष्कासित केले. या मूलनिवासींनी ज्या ठामपणे आर्यांचा सामना केला, त्यांच्याशी लढा दिला, त्यावरून ते अतिशय शूर व काटक असतील याबद्दल खात्री वाटते. ब्राह्मणांच्या पोथ्यापुराणांमध्ये सतत ज्या देवदानव युद्धांचे वर्णन येते त्यांचा अशा प्रकारच्या आदिम संघर्षाशी संबंध असावा असे वाटते... (फुले १९९१ः ११८–१९).

अशा प्रकारे, ब्राह्मणी विचारसरणी निष्प्रभ करून तिच्याजागी एक नवीन मांडणी करण्याच्या कामी, आर्यांच्या आक्रमणाच्या संकल्पनेला फुल्यांनी एक आयुध म्हणून वापरले. ऐतिहासिक पायांवर केलेली त्यांची ही मांडणी

जडवादीच होतीः आर्यांनी भारतावर आक्रमण केले ते लोभापायी, त्यांना विजय मिळाला तो त्यांच्या प्रगत अशा शस्त्रास्त्रांमुळे (म्हणजे धनुष्यबाण आणि घोड्यांनी ओढलेले रथ इत्यादी), त्यांनी आपली सत्ता टिकवून ठेवण्याकरता धार्मिक मान्यता प्राप्त करून घेतली आणि पराभूत समाजांना शिक्षण घेण्याची मनाई केली. आर्यांच्या धर्मात अंधश्रद्धा, कर्मकांडे, स्पृश्यास्पृश्यतेच्या कल्पना इत्यादींचा बुजबुजाट होता; पण त्यांच्या पुराणादि कथांच्या मुळाशीदेखील आक्रमण आणि त्यानंतर स्थापित केलेली सत्ता हेच आहेत असे फुल्यांचे म्हणणे आहे. त्यानुसार, विष्णूच्या नऊ *अवतारां*मध्येही त्यांना आर्य भटब्राह्मणांच्या आक्रमणाचे टप्पे दिसतातः आधी समुद्रमार्गे हल्ला (कच्छ/कासव), मग जमिनीवरून (वराह), त्यानंतर लांडीलबाडी व त्यानंतर संहार (परशुरामाने केलेला क्षत्रियांचा संहार).

फुल्यांच्या पर्यायी मांडणीत बळीराजाच्या कथेमुळे 'सुवर्णयुग' स्थापित करता आले. बळीराजा हा राक्षसकुळातील होता. पण बटु वामनाने कपट करून त्याच्याकडून वर मागितला, बळीनेही ते कबूल केले. वामनाने तीन पावलात जेवढी भूमी तो चालेल तेवढी बळीने त्याला दान म्हणून द्यावी असा वर मागितला. पहिल्या पावलात त्याने संपूर्ण पृथ्वी व्यापली. दुसऱ्या पावलाने त्याने संपूर्ण अंतरिक्ष व्यापले. तिसरे पाऊल बळीच्या छातीवर ठेवून त्याने बळीला पाताळात ढकलले. महाराष्ट्रातील शेतकऱ्यांमध्ये, आणि केरळसारख्या इतरही काही प्रदेशांमध्ये, आजही बळी हा आदर्श व लोककल्याणकारी राजा होता असेच मानले जाते. मराठीतील *इडा पिडा टळो, बळीचे राज्य येवो* या म्हणीत याच मान्यतेचे स्पष्ट प्रतिबिंब दिसते. तथाकथित आर्य आक्रमणाच्या वेळी बळी हा इथला राजा होता असे फुले म्हणतात. त्यांच्या मते तो काळ इतका वैभवशाली (सुवर्णयुग) होता, की 'हिंदुस्थान' या शब्दाला पर्यायवाचक म्हणून 'बलीस्थान' असा शब्द त्यांनी सुचविला आहे. बळी राजाच्या संकल्पनेद्वारे त्यांनी महाराष्ट्रातील शेतकरीवर्गात लोकप्रिय असणाऱ्या अनेक देवतांना एकत्र आणले. खंडोबा, जोतिबा, विठोबा वगैरे देव हे या बळीच्या राज्यातील त्याचे सहकारी, मांडलिक, सरदार वगैरे होते असे ते म्हणतात.

फुल्यांचे दुसरे पुस्तक *शेतकऱ्याचा आसूड* हे १८८२ मध्ये प्रसिद्ध झाले. त्यात, वरील सर्व संकल्पनांचा आधार घेत त्यांनी ब्रिटिश साम्राज्यशाहीवर आघात केले. शूद्र–अतिशूद्र शेतकऱ्याचा सर्वात मोठा शत्रू ही नोकरशाही आहे, असे चित्रण त्यांनी केले आहे. मूळात ही नोकरशाही म्हणजे, 'आळशी सुस्त गोरे इंग्रज नोकरदार' आणि 'धूर्त आर्य भटब्राह्मण काळे भारतीय नोकरदार' यांची युती आहे, असे ते म्हणतात. आपण ज्या देशावर राज्य करत आहोत त्या देशाची पुरेशी माहिती नसणाऱ्या आळशी इंग्रजांनी आपल्या हाताखाली काम करणाऱ्या ब्राह्मणांना, इंग्रज सरकारच्या नावाने हुकूमत गाजवत, शेतकऱ्यांना लुटण्याचा जणू काही परवानाच दिला होता. ब्राह्मण धार्मिक बाबींमध्ये तर वरचढ होतेच, पण हे धूर्त ब्राह्मण गावांमध्ये लोकांमध्ये आपसात भांडणेही लावून देत असत, शेतकऱ्यांमध्ये फूट पाडण्याचे धंदे करीत व एकदा का प्रकरण न्यायालयापर्यंत गेले की, दोन्ही बाजूंकडून पैसे उकळण्याकरता समस्त ब्राह्मण एकत्र येत. एकीकडे अशा प्रकारची फसवणूक होत असताना, दुसरीकडे विविध प्रकारचे कर लादून शेतकऱ्यांकडून पैसे वसूल केले जात. एका नवीन व 'महाकाय' अशा जंगलखात्याची निर्मिती करून संपूर्ण जमिनीवर सरकारी हक्क प्रस्थापित केला गेला व 'अगदी शेळ्याबकऱ्या चारण्याकरतासुद्धा एखादी इंचभरही जमीन शेतकऱ्यांकडे शिल्लक राहिली नाही'. शेती सुधारण्याकरता काहीही उपाय योजले गेले नाहीत. परिणामतः समाजावर मोठ्या प्रमाणावर ऱ्हास झाला.

फुल्यांनी राष्ट्रीय विचारसरणीची अतिशय गांभीर्याने दखल घेतली होती. विदेशी मालामुळे स्थानिक शेतकऱ्यांच्या होत असलेल्या दुर्गतीसंबंधी त्यांनी *शेतकऱ्याचा आसूड* मध्ये तपशिलात विवेचन केले आहे. युरोपियन सावकारांकडून पैसे घेऊन शेतीकरता सिंचन योजना उभारण्याच्या प्रकल्पावर त्यांनी टीका केली आहे. एक तर हे कर्ज फेडण्याकरता शेतकऱ्यांकडून अव्वाच्या सव्वा व्याजाने पैसे वसूल करण्यात आले, आणि एवढे करूनही पाणी शेतांपर्यंत पोहोचले नाही ते नाहीच. पण, त्याच सुमारास या समस्येवरचा एक उतारा म्हणून राष्ट्रीय चळवळीच्या नेत्यांकडून सुरू होऊ घातलेल्या स्वदेशीच्या चळवळीवरही त्यांनी टीका केली. त्यांनी एक वेगळाच उपाय सुचविला. 'राष्ट्रवादी अर्थकारणा'त

स्वदेशीचा आग्रह होता. या उलट, इतर राष्ट्रांबरोबर व्यापार हा विकासाचा पाया आहे व त्यायोगे विविध राष्ट्रांमध्ये एक प्रकारचा सलोखाही वाढीस लागतो, असे फुले म्हणतात. किंबहुना, अशा प्रकारचे व्यापारी संबंध तोडणे हा आपले वर्चस्व गाजविण्याकरता ब्राह्मणांकडून वापरला जाणारा एक कावा आहे. परदेशी व्यापाऱ्यांना मज्जाव करणे किंवा देशाची दारे बंद करून घेणे हा बाहेरील स्पर्धेला तोंड देण्याचा मार्ग नव्हे. उत्तम शिक्षण व नवीन तंत्रज्ञानाची कास धरणे हाच त्यावरील खरा उपाय आहे.

शिक्षण व तंत्रज्ञानावर असलेला त्यांचा भर हा त्यांच्या मानवाकडे बघण्याच्या मूलभूत दृष्टीशी अगदी सुसंगतच होता. त्यांच्या मते बुद्धी हे मानवाचे मुख्य व्यवच्छेदक लक्षण आहे.

> एक ज्ञान सोडले तर, मानव व इतर प्राणी हे अगदी समान आहेत. प्राण्यांना भूक लागते, झोप येते, लैंगिक गरजा असतात; आपल्या अपत्यांचा प्रतिपाळ ते करतात, शत्रूंपासून स्वतःचा बचाव करतात व पोटभर जेवण झाले की ढेकर देतात; आणि यात काही बदल झाला नाही म्हणून त्यांच्या आजवरच्या आयुष्यात काहीही उलथापालथ झालेली नाही, मूलभूत बदल झालेले नाहीत. माणसाच्या बाबतीत मात्र, त्याची बुद्धी हा एक अतिशय अद्भुत प्रकार आहे. तिच्या जोरावर त्याने जलचर, प्राणी, पक्षी, किडेमुंग्या अशा सर्वच प्रकारच्या प्राण्यांवर जय मिळविला आहे; याच बुद्धीच्या जोरावर त्याने लेखनकलेचा शोध लावला आणि आपले विचार कागदावर शब्दबद्ध करण्यास सुरुवात केली. त्यानंतर, सर्व खंडातील मानवांनी त्यांचे आजवरचे अनुभव लिहून ठेवण्यास सुरुवात केली, आणि हळूहळू या लेखनातूनच अनुभवसिद्ध ज्ञानाचा एक महासागर निर्माण झाला. याच ज्ञानाच्या व आपल्या बुद्धीच्या जोरावर युरोपियन लोक एका तारेच्यामार्फत महत्त्वाच्या संदेशांची ने-आण हजारो मैलांच्या अंतरावर करतात व एकमेकांच्या संपर्कात राहतात. याच तारेच्या जोरावर दुष्काळसमयी ते लाखो टन अन्नधान्य बोटींनी, रेल्वेने मागवतात व आपला बचाव करतात. एकीकडे असे बुद्धिमान लोक निपजत असतानाच, शिवाजीसारखा एक शूद्र राजा मात्र एकेश्वरवादी मुस्लिम बादशाहाची धुळधाण उडवतो व गायी, ब्राह्मण व त्यांच्या स्वार्थी धर्माचे रक्षण करण्याचा सल्ला शेतकऱ्यांना देतो! (फुले १९९१: ३९६).

दलितांना शिकण्यास मनाई केली गेली, स्वतःची बुद्धी वापरण्यावर बंदी घातली गेली व त्यायोगे ब्राह्मणांनी आपले वर्चस्व टिकवून ठेवले. म्हणूनच, स्वदेशीची संकल्पना त्यांना आवडली, कारण तिच्यामुळे आपली हुकूमत गाजवता येईल असे त्यांचे राखीव कुरण सुरक्षित राहणार होते.

सनातनी थेरवादी बौद्धधम्मातील कार्यकारणमीमांसेलाही फुल्यांनी एक जडवादी पर्याय दिला. फुल्यांची कार्यकारणमीमांसासुद्धा 'अज्ञाना'पासूनच सुरू होते. त्यांनीही '*विद्या*' (पालीः *विज्जा*) ही संज्ञा वापरली खरी, पण त्यांची विद्या म्हणजे शिक्षणातून येणारे ज्ञान होते. *विद्येविण मती गेली, मतीविण गती गेली, गतीविण वित्त गेले, वित्ताविण शूद्र खचले* (फुले १९९१ः ३५३). त्यामुळे, प्राथमिक शिक्षण हे सर्वांकरता सक्तीचे असावे, असे त्यांचे मत होते. हे शिक्षण देणारे शिक्षकही शूद्रातिशूद्र वर्गातूनच यावेत, अभ्यासक्रमात बाळबोध मराठी, शेतकी कामे, कारागिरीचे विविध व्यवसाय इत्यादींचा समावेश असावा असेही त्यांचे मत होते.

फुल्यांचा स्त्रीवाद तर त्यांच्या काळाच्या फारच पुढे होता. या विचारांची मांडणी त्यांनी १८८५ साली *सत्सार* या शीर्षकाखाली प्रसिद्ध केलेल्या दोन निबंधांमध्ये केली आहे. वैचारिक पातळीवर त्यांनी अतिशय ठामपणे स्त्रियांची बाजू घेतली आहे. तत्कालीन समाजातील दोन अतिशय थोर महिला, पंडिता रमाबाई व ताराबाई शिंदे, यांच्यावर या निबंधांमध्ये त्यांनी मुख्यत्वेकरून प्रकाश टाकला आहे.

सामाजिक प्रश्नांचा विचार करताना फुल्यांची दृष्टी अष्टपैलू होती. त्यात राजकीय, आर्थिक तसेच सांस्कृतिक अशा पैलूंचाही समावेश होता. मात्र, ते वारंवार धार्मिक व सांस्कृतिक अंगाकडे येऊनच विवेचन करू पाहतात. ब्राह्मणी वर्चस्वाखालील हिंदुधर्मावर टीका करताना त्यांनी केवळ त्याच्यापासून उत्पन्न झालेल्या व त्याने प्रतिपाळ केलेल्या जातिव्यवस्थेवरच टीका केली असे नाही; त्या धर्मातील कर्मकांडे, पुराणकथा, शास्त्रे, उत्सव अशा सर्वच अंगांवर टीका केली. वर्षभर सतत येणारे कोणते ना कोणते सण व उत्सव, उत्तम हिंदू म्हणून वावरावयाचे असेल तर करावी लागणारी कर्मकांडे व हे सगळे करताना पावलोपावली होणारी दक्षिणा, अन्नदान वगैरेंची सक्ती इत्यादींवर त्यांनी

*शेतकऱ्याचा आसूड*च्या पहिल्या प्रकरणात अतिशय कठोर टीका केली आहे. त्यांच्या मते हिंदुधर्म हा खरा धर्मच नव्हे; या धर्माचे वर्णन करताना त्यांनी 'मतलबी', 'कृत्रिम', 'बनावटी' अशी शेलकी विशेषणे वापरली आहेत. त्यामुळे, समाजाची ब्राह्मणीधर्माच्या गुलामगिरीतून सुटका करायची असेल तर, खऱ्या अर्थाने धर्म असणाऱ्या एखाद्या विचारधारेचा शोध घेणे आवश्यक होते. *बुद्ध आणि त्याचा धम्म* हे जसे आंबेडकरांचे अखेरचे आणि अतिशय महत्त्वाचे पुस्तक होते, त्याच प्रमाणे फुल्यांचे अखेरचे पुस्तकही धर्माशीच संबंधित होते. *द सार्वजनिक सत्यधर्म पुस्तक* त्यांच्या मृत्यूनंतर लगेचच प्रकाशित झाले. त्यात त्यांनी वेद, रामायण, महाभारत इत्यादींवर भयंकर टीका करत, पर्यायी धर्मव्यवस्था उभी करण्याचा प्रयत्न केला आहे.

आता ही पर्यायी व्यवस्था कशी असू शकेल? ती कशी असावी याबद्दल फुल्यांनी मांडलेले निकष त्यांच्या बहुतेक सर्व लिखाणातून दिसत राहतातः खरा धर्म हा वैश्विक, सर्वसमावेशक असावा; तो बुद्धिप्रामाण्यवादी असावा, सत्याला पुरस्कृत करणारा असावा आणि त्यात कोणत्याही प्रकाराच्या अंधश्रद्धेला थारा नसावा (थोडक्यात म्हणजे तो येऊ घातलेल्या विज्ञान युगाला साजेसा असावा); त्यात कर्मकांडाला विरोध असावा, नैतिकतेला महत्त्व असावे, सर्वांना समान लेखले जावे व जात अथवा वंश यांना अजिबात महत्त्व नसावे; आणि विशेषकरून स्त्रियांना समभावाने वागविणारा असावा. (त्यांनी जे काही 'धार्मिक विधी' तयार केले त्यात लग्नविधीचा समावेश आहे. त्यातील मंगलाष्टकातील पहिल्याच कडव्यात पत्नी आपल्या पतीकडून समानतेचे वचन मागते व पती ते देतो. शेवटी ते दोघेही मानवसेवा करण्याची शपथ घेतात.) १९व्या शतकातील विचारांशी सुसंगती राखत (थॉमस पेन हा या काळातील मूलगामी विचारांचा मुकुटमणी म्हणता यावा), धर्म एकेश्वरवादी असावा असेही ते म्हणतात.

फुल्यांना बौद्धधम्माबद्दल फारशी माहिती नव्हती. *शेतकऱ्यांचा आसूड* मधील एका उताऱ्यात त्यांचे बौद्धधम्माबद्दलचे विचार मांडलेले दिसून येतातः

> शेतकरी आजवर भटब्राह्मणांकडून राजरोसपणे लुबाडले जावेत इतके अज्ञानी कसे राहिले याचे आश्चर्य वाटते. याचे उत्तर मला असे दिसते की, या देशात जेव्हा आर्य भटब्राह्मणांनी आपली हुकूमत बसवली तेव्हा त्यांनी शूद्रांना ज्ञानापासून वंचित केले व त्यामुळेच आज हजारो वर्षे ते शूद्रांना आपल्या मर्जीप्रमाणे लुटत आले आहेत. याविषयी आपल्याला त्यांच्या मनुस्मृतीसारख्या आपमतलबी ग्रंथांमध्ये भरपूर पुरावे मिळतात. काही कालानंतर, या परिस्थितीबद्दल नाराज असणाऱ्या चार विद्वानांनी बौद्धधम्माची स्थापना करून, अडाणी शूद्र शेतकऱ्यांची आर्य भटांच्या विळख्यातून सुटका करण्याकरता आर्य ब्राह्मणांच्या बनावटी धर्माविरुद्ध चळवळ उभारली. त्यानंतर, धूर्त शंकराचार्य, जो आर्यांचा मुख्य पंडित होता, त्याने बौद्ध जनांबरोबर जोरदार वादविवाद करत त्यांना हिंदुस्तानातून समूळ नष्ट करण्याचा प्रयत्न चालविला. तथापि, त्याच्या या प्रयत्नांमुळे बौद्धधम्माला यत्किंचितही तोशिस लागणे तर दूरच, पण तो दिवसेंदिवस अधिकच जोमाने वाढत राहिला. सरतेशेवटी शंकराचार्याने तुर्कांना मराठ्यांच्यात सामावून घेतले व त्यांच्या मदतीने तलवारीच्या बळावर बौद्धधम्माचा नाश केला. त्यानंतर, आर्य भटजींनी गोमांस खाण्यावर व मद्य सेवनावर निर्बंध घातले आणि वेदमंत्रांसारख्या अनेक युक्ती वापरून भाबड्या शेतकऱ्यांच्या मनावर गारूड केले (तत्रैवः २३६–३७).

या उताऱ्यात बौद्धांची अहिंसा, धम्माशी मुकाबला करण्यात शंकराचार्य व भक्तिमार्गी परंपरेने बजावलेली महत्त्वाची भूमिका अशा काही महत्त्वाच्या बाबी समोर येतात. पण बुद्धाच्या शिकवणुकीचा गाभा मात्र त्यांना गवसलेला दिसत नाही. शिवाय, फुल्यांनी बौद्ध आणि जैन धर्मांमध्येही गल्लत केलेली दिसून येते. आपल्या पुस्तकांमध्ये काही ठिकाणी त्यांनी 'बौद्ध मारवाडी' असाही उल्लेख केला आहे. त्यामुळे, जरी त्यांच्या मनातील बौद्धधम्माची प्रतिमा सकारात्मक असली, तरी ती पर्यायी धर्मव्यवस्था होऊ शकेल असे त्यांना वाटत नव्हते, असे दिसून येते. अनेक शतकांच्या ब्राह्मणी वर्चस्वानंतर तो लोकांच्या स्मृतीतूनही पुसला गेला होता. त्यात भर म्हणजे, इस्लाम अथवा ख्रिस्ती धर्मांसारख्या जगभर पसरलेल्या नवीन धर्मांच्या प्रभावामुळे एखाद्या सर्वशक्तिमान परमेश्वराची संकल्पना नसलेल्या धर्माची कल्पना करणेही अशक्य झाले होते.

फुल्यांच्या *सार्वजनिक सत्यधर्मा*त एका प्रेमळ पण धूसर अशा 'निर्मिका'ची संकल्पना मांडून एकेश्वरवादाचा पुरस्कार केला गेला आहे. या धर्माला काही अनुयायी लाभलेही. त्यांचे जहाल ब्राह्मणविरोधी विचार तत्कालीन समाजातील बहुसंख्यांच्या पचनी पडणे शक्यच नव्हते. भालेकर, लोखंडे यांसारखे खुद्द माळी समाजातील त्यांचे निकटवर्तीयसुद्धा त्यांच्यापासून दूर गेले. लोखंड्यांनी मुंबईतील कामगारांसाठी काम करण्यावर आपले लक्ष केंद्रित केले, तर भालेकरांनी केवळ शिक्षण व समाजसुधारणा या मुद्द्यांवरच काम करणारी एक संघटना उभी केली. असे जरी असले तरी, (आणि आपल्या समकालीन समाजावर ते फारसा प्रभाव पाडू शकले नसले तरी), एका नवीन समाजाच्या निर्मितीचा मार्ग त्यांनी खुला केला.

बौद्धधम्माचे पुनरुज्जीवन: विद्वान आणि संशोधक

एकीकडे, भारतीय इतिहासात बौद्धधम्माने बजावलेल्या महत्त्वाच्या भूमिकेबद्दल फुल्यांना अगदी वरवरची माहिती होती हे खरे, पण त्याचवेळी भारतीय आणि पाश्चात्य विद्वानांमध्ये बौद्धधम्माबाबत कुतूहल वाढत चालले होते. त्यामुळे, सामाजिक चळवळीमधील जहालपंथियांना या धर्माबद्दल अधिकाधिक माहिती उपलब्ध होऊ लागली.

आणि या सर्व प्रक्रियेत अभारतीय विद्वानांचे योगदान अत्यंत मोलाचे आहे. मॅक्सम्यूलर आणि इतर काही पाश्चात्य पंडितांनी वेदांची भलामण केली असली तरी, बरेचसे युरोपीय विद्वान मात्र पौर्वात्य ज्ञानाचा खरा वारसा म्हणून बौद्धधम्माकडे बघू लागले होते. याच विद्वानांच्या कामामुळे बौद्ध ग्रंथसंपदा खुद्द भारतातील अभ्यासकांना उपलब्ध झाली. या विद्वानांमध्ये, १८७५ साली न्यूयॉर्कमध्ये 'थिऑसॉफिकल सोसायटी'ची स्थापना करणारे एच. पी. ब्लावात्स्की आणि कर्नल एच. एस. ऑल्कॉट अशांचा समावेश होता. या संस्थेच्या स्थापनेनंतर अगदी लगेचच त्यांनी आशियायी बौद्ध जनांशी संपर्क साधायला सुरुवात केली होती. श्रीलंकेतील ख्रिश्चन मिशनऱ्यांशी जाहीरपणे वादविवाद करणाऱ्या डेव्हिड हेवावितरणे यांच्याशीही त्यांचा संपर्क होता. त्या सुमारास श्रीलंकेसारख्या देशात बौद्धधम्मावर हल्ले होत होते, अशा

वातावरणात युरोप अमेरिकेतील विद्वानांच्या बौद्धधम्मातील रुचीमुळे त्याला एक प्रकारची मान्यता प्राप्त झाली (संघरक्षता १९८०). ऑल्कॉट यांनी तर तरुण हेवावितरणेंबरोबर श्रीलंकेत प्रवास केला. त्यांच्या सहवासाची परिणती म्हणजे, हेवावितरणेंनी आपली कारकुनीची नोकरी सोडली आणि 'अनागारिक धम्मपाल' असे नाव धारण करून बौद्धधम्माचे पुनरुज्जीवन करत, त्याला राष्ट्रवादी विचारसरणीचा एक प्रमुख आधारस्तंभ बनविण्यात महत्त्वाची भूमिका बजावली.

परंतु, बौद्धधम्माचा अभ्यास व त्यातील ग्रंथसंपदा सर्वांकरता उपलब्ध करून देण्यात खरा सिंहाचा वाटा आहे तो ब्रिटिश पंडित थॉमस विल्यम, ऱ्हीस डेव्हिड्स यांचा. १८८१ साली त्यांनी 'पाली टेक्स्ट सोसायटी'ची स्थापना केली. या संस्थेने पाली धर्मसाहित्यातील अनेक ग्रंथांची भाषांतरे प्रसिद्ध केली. ऱ्हीस डेव्हिड्स यांच्या मार्गदर्शनाखाली जवळजवळ २५,००० पाने भरतील इतके साहित्य भाषांतरित झाले. नंतरच्या काळात त्यांनी कॅरलिन ऑगस्टा फोली (सी. ए. एफ. ऱ्हीस डेव्हिड्स) या विदुषीशी विवाह केला.

धम्मपाल १८९१ साली भारतात आले व त्यांनी महत्त्वाच्या बौद्ध तीर्थक्षेत्रांना भेट दिली. जिथे बुद्धाला ज्ञान प्राप्त झाले त्या बोधगयेचा जीर्णोद्धार करण्याचा त्यांनी निश्चय केला. भारतातील बंगाली समाजाने, ज्यात शरतचंद्र दासांसारख्या बंगालमधील थिऑसॉफिस्टांचाही समावेश होता, या कार्यात धम्मपालांना साथ दिली. या सर्वांच्या साहाय्याने १८९१ साली कोलंबोमध्ये 'महाबोधी सोसायटी'ची स्थापना झाली. आंबेडकरांचा उदय होईपर्यंत ही संस्था भारतातील सर्वात महत्त्वाची बौद्ध संघटना होती. १८९३ साली त्यांनी शिकागो येथे भरलेल्या प्रसिद्ध 'धर्मसंसदे'त (Parliament of Religions) भाग घेतला. (याच संसदेत हजेरी लावलेले अजून एक आशियायी व्यक्तिमत्त्व म्हणजे, अर्थातच, स्वामी विवेकानंद). या संसदेमुळे विचारांच्या आदान-प्रदानाला वाव तर मिळालाच, पण बौद्धधम्माला जागतिक व्यासपीठावर आणण्याच्या कामी मदत झाली. भारतातही त्याचा प्रसार होण्यात फायदा झाला.

भारताच्या ज्या पूर्व भागात मूळ स्वरूपातील बौद्धधम्म सर्वात जास्त काळ टिकून राहिला होता, त्याच बंगालमध्ये धम्माच्या पुनरुज्जीवनाची सुरुवात

व्हावी हा एक काव्यगत न्यायच म्हणावा लागेल. अगदी सुरुवातीच्या काळात बौद्धधम्माचा अभ्यास करणाऱ्या विद्वानांच्यात राजेन्द्रलाल मित्र (१८२४–१८९१), १८९७ साली *डिस्कव्हरी ऑफ लिव्हींग बुद्धिझम इन बेंगॉल* नामक पुस्तक लिहिणारे तरुण अभ्यासक हरिप्रसाद शास्त्री अशांचा समावेश होता. हे सगळे बंगालीच होते. शेवटी शरत्‌चंद्र दास यांनी पन्नास लेख व ग्रंथ लिहिले. यात 'धम्मपादा'च्या एका आवृत्तीचाही समावेश आहे. दास यांनी तिबेटमध्ये भ्रमण करून तिबेटी बौद्धधम्माचा विशेष अभ्यास केला होता. त्यांनी १८८२ मध्ये 'बौद्ध टेक्स्ट सोसायटी'करता एक पत्रिका प्रसिद्ध करायला सुरुवात केली. १८९३ मध्ये धम्मपाल जेव्हा शिकागोला गेले, तेव्हा *महाबोधी जर्नल*च्या संपादकपदाची धुरा त्यांनी दास यांच्यावर सोपविली होती. आरंभीच्या काळातील बंगाली विद्वानांनी संस्कृत भाषेतील बौद्ध साहित्याचा अभ्यास केला, पण शतकाच्या अखेरीपर्यंत कोलकाता विद्यापीठात पाली भाषेच्या अध्यापनास सुरुवात झाली होती व पहिली एम. ए. ची पदवी १९०१ साली दिली गेली (झेलिऑट १९७९ः ३९०).

१८८० च्या सुमारास पश्चिम भारतातही काही जण बौद्धधम्मात रुची घेऊ लागले होते. विख्यात विद्वान आर. जी. भांडारकर यांनी १८७८ नंतर आपल्या इण्डॉलॉजी विषयाशी संबंधित अभ्यासात बौद्धधम्माचा समावेश केला होता. तर, कृष्णराव अर्जुन केळुस्कर या ब्राह्मणेतर लेखकाचे बौद्धधम्मविषयक लेखन लोकप्रिय होत होते. त्यांच्या लेखनाचे पुस्तक डॉ. आंबेडकरांना भेट देण्यात आले होते व त्याचमुळे त्यांना बौद्धधम्माची ओळख झाली. लहान मुलांकरता असलेल्या एका मासिकात बुद्धाच्या जीवनावर आधारलेली एक चित्रकथासुद्धा प्रसिद्ध होत असे.

आरंभीच्या काळातील या सर्व अभ्यासकांपैकी एक धर्मानंद कोसंबी यांचा अपवाद वगळता कोणीही बौद्धधम्माची दीक्षा घेतलेली नव्हती. (बौद्धधम्माची दीक्षा घेतलेले ते दुसरे भारतीय होते. *दीक्षा* घेणारी जी पहिली व्यक्ती होती ते एक अत्यंत रोचक व्यक्तिमत्त्व होते. या व्यक्तीने तरुणपणी १८५७ च्या उठावात सक्रिय भाग घेतला होता. उठावाचा बीमोड झाल्यावर तो तरुण श्रीलंकेत पळून गेला. तिथे त्याला १८९० मध्ये महावीर म्हणून दीक्षा मिळाली. त्याने

कुशिनारा येथे खूप काम केले. त्याच्या ब्रह्मदेशी सहाय्यकाला, भारतातील त्या वेळचा सर्वात जुना बौद्ध असल्यामुळे, डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांना दीक्षा देण्याची संधी मिळाली होती.) कोसंबींचा जन्म १८७६ साली गोव्यात झाला होता. एका लहान मुलांकरता असलेल्या लोकप्रिय मासिकात प्रसिद्ध होत असलेल्या लेखनामुळे त्यांना बुद्ध व बौद्धधम्माची तोंडओळख झाली व त्यांचे कुतूहल चाळवले गेले. वयाच्या ३२व्या वर्षी त्यांनी घर सोडले व बुद्धाचे जन्मस्थान शोधत पुणे, ग्वाल्हेर, बनारस करत करत नेपाळला पोहोचले. दीर्घकाळ तीर्थयात्रा करत फिरल्यावर १९०२ साली त्यांना बौद्धधम्माची दीक्षा मिळाली. पण, उत्तरायुष्यात ते गृहस्थाश्रमात परतले. त्यांचे वास्तव्य श्रीलंका, मद्रास, ब्रह्मदेश, परत पुणे अशा अनेक ठिकाणी घडले. त्यांनी उत्तर भारतातील सर्व बौद्ध स्थळांना भेटी दिल्या. काही काळ कोलकात्यात अध्यापनही केले. १९४० मध्ये प्रसिद्ध झालेला *भगवान बुद्ध* हा त्यांचा सर्वात महत्त्वाचा ग्रंथ. डॉ. आंबेडकरांनी बुद्धिवादी भूमिकेतून बुद्धाच्या जीवनाचा जो मागोवा घेतला, त्यावर कोसंबींच्या याच ग्रंथाची गहिरी छाप आहे. बौद्धधम्म लोकांपर्यंत न्यायचा प्रयत्नही कोसंबींनी केला. मुंबईमध्ये बहुजन विहार नामक एक बौद्ध विहार स्थापन करण्याचा प्रयत्नही ते करत होते. हा विहार मुख्यत्वेकरून श्रमजीवी वर्गाला भावेल अशा पद्धतीने उभारला गेला होता. (तत्रैवः ३८९–३९९). भारतातील ज्येष्ठ मार्क्सवादी इतिहासकार म्हणून ओळखले जाणारे डी. डी. कोसंबी हे त्यांचे पुत्र.

बौद्धधम्माच्या जन्मभूमीत त्याचे पुनरुज्जीवन होण्याच्या प्रक्रियेला खऱ्या अर्थाने सुरुवात झाली ती मात्र तामिळनाडूमध्ये. याचे श्रेय जाते ते पंडित आयोती तास नामक एका दलित नेत्याकडे. फुल्यांनी एका नवीन धर्मव्यवस्थेचा जो शोध सुरू केला होता, तो पुढे नेत तास यांनी बौद्धधम्मास परत एकदा लोकप्रिय करण्यात महत्त्वाची भूमिका बजावली. त्यांच्यामुळे बौद्धधम्म *भद्रलोक* व ब्राह्मण बुद्धिजीवींच्या परिघातून बाहेर आला. तामिळनाडूत दलितांना स्वतःची जी एक तमिळ व अहिंदू म्हणून स्वतंत्र ओळख निर्माण करायची होती त्यात बौद्धधम्म उपयोगी पडला व त्यानंतर दलितांमध्ये तो प्रस्थापित झाला.

आयोती तास व तामिळनाडूमधील शाक्य बौद्धधम्म

पंडित आयोती तास (१८४५-१९१४) यांच्या आयुष्यात दक्षिण भारतातील द्राविडी चळवळ, फुल्यांकडून आलेला समता व ज्ञानार्जनाचा वारसा आणि भारतात परत एकदा बौद्धधम्म प्रस्थापित करणे (या वेळी मुख्यत्वेकरून दलितांचा धर्म म्हणून), अशा विविध गोष्टींचा एक अनोखा मिलाफ झालेला दिसून येतो.

त्यांचा जन्म पारैया जातीत झाला. तमिळ सिद्ध या परंपरागत वैद्यकी पेशाचे शिक्षण त्यांना मिळाले होते. या परंपरेचे मूळ तंत्रमार्ग व बौद्धधम्मात होते. अगदी लहान वयातच त्यांनी पर्यायी धार्मिक व्यवस्थेचा शोध घेण्यास सुरुवात केली होती. १८७० मध्ये, वयाच्या २५व्या वर्षी, त्यांनी निलगिरी भागातील खालच्या जातींना एकत्र आणण्याकरता 'अद्वैतानंद सभा' नावाची एक संघटना उभारली. जाती व वर्ण यांच्या पकडीतून बाहेर येण्याकरता अद्वैतमत परंपरेचा कसा उपयोग करता येईल यावर ही संघटना काम करत असे. पण हिंदू उच्चवर्णीयांनी आधीच अद्वैतमत नाकारलेले असल्यामुळे त्याचा फारसा उपयोग होण्यासारखा नव्हता. फुल्यांच्या काळात बौद्धधम्माबद्दल फारशी माहिती उपलब्ध नव्हती, पण तास यांच्या काळापर्यंत (१९व्या शतकाच्या अंतापर्यंत) मात्र बौद्धधम्मासंबंधी बरेच काम झाले होते आणि ते तास यांना उपलब्ध झाले होते. त्यामुळे, तास यांनी ब्राह्मणी *वर्णाश्रमधर्मा*ला पर्याय म्हणून धम्माकडे बघणे स्वाभाविक होते. यानंतर त्यांची धम्मातील रुची वाढतच गेली.

तास यांनी कायमच जातिव्यवस्थेला आव्हान दिले. १८८१ मध्ये, जनगणनेमध्ये मूलनिवासींची नोंद त्यांच्या जातींवर आधारित न होता, 'मूळ तमिळ' अशी व्हावी, अशी मागणी त्यांनी केली होती. १८८६ मध्ये, 'दलित हे हिंदू नव्हेत' असा युक्तिवाद करणारे एक पत्रक त्यांनी प्रसिद्ध केले होते. १८९१ मध्ये 'भारतीय राष्ट्रीय काँग्रेस'समोर 'जातिव्यवस्थेचे निर्मूलन व्हावे' असा प्रस्ताव मांडून त्यांनी राष्ट्रीय चळवळीतील नेत्यांशी अगदी उघड संघर्ष केला. ज्या सभेत हा ठराव त्यांनी मांडला, त्यात ब्राह्मण पुढाऱ्यांनी 'तुम्हाला तुमचे देव आहेतच की! विष्णू, शंकर वगैरे देव तुमच्याकरता नाहीयेत!' असे उत्तर त्यांना दिले (अलॉयसियस १९९८ः १५२).

त्यांचा बौद्धधम्माचा अभ्यास चालूच होता. १८९० पर्यंत या धर्माच्या महतीबद्दल त्यांच्या मनात खात्री झाली. ते कर्नल ऑलकॉट यांचा शोध घेत त्यांच्यापर्यंत पोहोचले. कर्नल ऑलकॉट त्या काळात मद्रास प्रांतात अनेक ठिकाणी 'मोफत शाळा' चालवित असत. त्या भेटीबाबत आपल्या रोजनिशीत लिहिताना ऑलकॉट यांनी अशी नोंद केली आहेः 'आम्ही भारताच्या या भागातील मूलनिवासी आहोत व सम्राट अशोकाच्या काळात आम्ही बौद्ध होतो.' (अलॉयसियस यांचे उद्धृत १९९८ः ५१). ऑलकॉट यांच्याकडे या दलितांच्या शिष्टमंडळाचे उत्तम आदरातिथ्य झाले. या भेटीनंतर, 'शाक्य बौद्ध सोसायटी'ची स्थापना झाली. या संस्थेच्या नावातूनच त्यांना आपल्या वारशाबद्दल काय म्हणायचे आहे ते स्पष्ट होते. 'वल्लुवा शाक्य' ही पारैया जातीमधील पोटजात, सिद्धार्थ ज्या शाक्य कुळातील होता त्याच कुळाचे आपण वंशज आहोत असे त्यांचे म्हणणे होते.

या शाक्य बुद्धिस्ट सोसायटीकडे (हिलाच साउथ इंडियन बुद्धिस्ट असोसिएशन असेही म्हटले जात असे) दलित व दलितेतर अशा दोन्ही वर्गातील लोक आकृष्ट झाले खरे, पण तिची खरी वाढ झाली ती पारैया समाजात. पारैया समाजातील लोक ब्रिटिश साम्राज्यातील ब्रह्मदेश, दक्षिण आफ्रिका इत्यादी ठिकाणी कामानिमित्त पसरत गेले आणि ही संस्था त्यांच्याबरोबर त्या त्या भागात गेली. खुद्द भारतातही कोलारच्या सुवर्णखाणींमध्ये पारैया लोक मजूर म्हणून काम करत असत व तिथेही या संस्थेची शाखा सुरू झाली. ती भारतातील सर्वात जुनी शाखा.

आयोती तास यांनी इतिहासाचा जो अन्वयार्थ लावला, त्याचे अनेक पैलू हे फुल्यांनी लावलेल्या अन्वयार्थाशी साम्य दाखवितात. उदाहरणार्थ, फुल्यांप्रमाणेच आयोती तास यांनीसुद्धा 'आर्य सिद्धान्त' उलटा करून वापरला. त्यांनी ब्राह्मणांना 'आर्य म्लेंच्छ' असे नामाभिधान दिले. हे 'आर्य म्लेंच्छ' या देशात घुसले व त्यांनी येथील स्वतंत्र व समतावादी अशा संपन्न मूलनिवासींना पारतंत्र्यात टाकले, अशी मांडणी त्यांनी केली. त्याच सुमारास आकारास येत असलेल्या द्राविडी चळवळीप्रमाणेच त्यांनीही 'आर्येतर' म्हणजे द्रविड किंवा तमिळ व या लोकांचा प्राचीन धर्म बौद्धच होता व तो संपूर्ण उपखंडात पसरला

होता, असे गृहित धरले होते. तरीही, तास यांचे विचार फुल्यांच्या विचारांपेक्षा किंचित वेगळे होते. फुल्यांचा भर आर्यांनी हल्ला केला व इथल्या लोकांना जिंकून दास केले यावर होता, तर तास यांच्या मते आर्यांनी इथल्या समाजात हळूहळू शिरकाव केला व मूळात तमिळ असलेल्या समाजाने साध्य केलेल्या उन्नतीवर कब्जा केला. त्यांच्या या मांडणीत, वेद हे मूळचे बौद्ध मौखिक नीतिशास्त्रविषयक वाङ्मय आहे, निरनिराळे देव हे निर्वाणाप्रत पोहोचलेले बौद्ध मानव असून त्यांनी समाजाला खूप मदत केली होती; अशा प्रकारच्या मतांचा अंतर्भाव आहे. उदाहरणार्थ, अंबिका अम्मन नामक एक लोकप्रिय देवता ही खरे तर भिक्खूणी होती व तिने देवीच्या साथीत लोकांना मदत केली होती असे त्यांचे म्हणणे होते. तामिळनाडूतील अनेक लोकप्रिय उत्सवांचा संबंधही त्यांनी बौद्ध परंपरांशी लावला होता. ब्राह्मणी धर्माने लोकांमध्ये प्रचलित असलेल्या देवीदेवतांना ज्या प्रकारे सामावून घेतले त्यावर उपाय म्हणून हे सगळे केले जात होते. समाजात रुजलेल्या धार्मिक परंपरा, उत्सव इत्यादी मोडीत न काढता केवळ त्यांना नवा अर्थ द्यायचा असाही हा प्रयत्न होता. तास यांच्या विचारांवर आधारित अशी एक सर्वसामान्य मांडणी तयार झाली आणि हीच मांडणी पुढे येऊ घातलेल्या व व्यापक जनाधार लाभलेल्या द्रविडी चळवळीला बळकटी देणारी ठरली (गीता आणि राजादुराई १९९८ः ९१–१०८).

२०व्या शतकात स्वदेशी चळवळ जोमाने वाढली. फुल्यांप्रमाणेच तास हे सुद्धा स्वदेशीवर प्रखर टीका करीत असत. ते तमिळ भाषेत एक नियतकालिक प्रसिद्ध करीत असत. त्यात ते 'स्वदेशी रिफॉर्म्स' या नावाचा एक स्तंभ लिहित असत व ब्राह्मणांच्या दांभिकतेवर सडकून टीका करीत असत. ब्राह्मण एकीकडे स्वतःला राष्ट्रीय पुढारी म्हणवत असत, पण दलित व इतर ब्राह्मणेतर समाजांना कटाक्षाने व सातत्याने चळवळीपासून दूर ठेवत असत, यावर त्यांनी अत्यंत जहाल टीका केली आहे. स्वदेशी व स्वराज्याच्या विचारांची बांधणी, जातीय अहंकार, धार्मिक अहंकार, ज्ञानाचा अहंकार व संपत्तीचा अहंकार या चार अहंकारांवर झाली आहे, असे ते म्हणत. (स्वराज्य हा शब्दच मुळी महाराष्ट्रातील एक लोकप्रिय जहाल राष्ट्रीय नेते लोकमान्य टिळक यांनी प्रचलित

केला होता.) परदेशी कापडावर बहिष्कार घालण्यापेक्षा, जातीजातींमधील तेढ, पूर्वग्रहांपायी गरिबांच्या झोपड्या जाळणे, त्यांचे देव उद्‌ध्वस्त करणे वगैरे प्रकारांवर बहिष्कार घालणे गरजेचे आहे. वेठबिगारीला विरोध करणाऱ्यांवरसुद्धा त्यांनी खरमरीत टीका केली आहे. कारण, वेठबिगारीच्या निमित्ताने पारैया दूरवरच्या देशांमध्ये जात असत, आणि खरे तर त्यामुळे त्यांची खेड्यात कराव्या लागणाऱ्या गुलामगिरीतून सुटकाच होत होती. शेती, सिंचन, वाहतूक वगैरे वास्तव आयुष्यात जीवनोपयोगी ठरणाऱ्या विषयांना कधीही स्पर्श करत नाहीत म्हणून ब्राह्मणी कलांनाही त्यांनी 'वृथा' ठरविले होते. गरिबी, आर्थिक हलाखी वगैरे समस्यांमधून सोडवणूक करण्याकरता स्वदेशी राष्ट्रवादाकडे कोणताही उपाय नाही. (तत्रैवः ६२–७०). तास व फुले यांच्यातील साम्य केवळ आर्य सिद्धान्ताचा त्यांनी लावलेला अन्वयार्थ किंवा जातिसंस्थेचा उगम कसा झाला यावरची त्यांची मते इतक्यापुरतेच मर्यादित नव्हते. ब्राह्मणी राष्ट्रवादाची त्यांनी केलेली मीमांसा, शिक्षणाबाबत किंवा मुक्त व्यापार व विचारांची खुली देवाणघेवाण वगैरे बाबतीत असलेला त्यांचा आग्रह अशी इतरही साम्यस्थळे आढळून येतात. गीता व राजादुराई यांनी तास यांच्या पत्रकारितेतील लेखनाच्या अभ्यासातून काही महत्त्वाचे मुद्दे समोर आणले आहेतः

> त्यांना व्यक्ती अथवा मनुष्य म्हणून जगण्याचा किंवा निष्पक्ष न्यायालयांसमोर आपली गाऱ्हाणी घेऊन जायचा अधिकार केवळ ब्रिटिशांनी आणलेल्या 'कायद्याच्या राज्या'मुळेच मिळाला असे नव्हे, तर त्यामागे मुक्त व्यापार, मालमत्ता व काम या मूलभूत तत्त्वांची चौकट उभी होती म्हणूनच हे कायद्याचे राज्य आकर्षक वाटत होते. (तत्रैवः ७२).

बौद्धधम्माचा अर्थ लावताना, तास यांनी त्यातील अगदी मूलभूत समजल्या जाणाऱ्या संकल्पनांचीही व्याख्या परत एकदा करायचा प्रयत्न केला आहे. आधुनिक विज्ञानयुगात जगताना 'कर्म आणि पुनर्जन्मा'सारख्या संकल्पना मानण्यास त्यांनी आणि त्यांच्या सहकाऱ्यांनी नकार दिला. ब्राह्मणी चौकटीने अस्पृश्यतेला तात्त्विक मुलामा देण्याकरता याच संकल्पनांचा उपयोग केला होता, हेही त्या नाकारण्यामागचे एक मुख्य कारण होतेच.

'शाक्य बौद्धधम्मा'तील या मंडळींनी या संकल्पनांचा ज्या पद्धतीने अर्थ लावला, त्यामुळे पुढे आंबेडकरांनादेखील या संकल्पना नाकारण्याकरता मार्ग मोकळा झाला. 'वासनारूपी कर्म हेच जन्माचे कारण आहे' यावर बोलताना ते लिहितातः

> या जगात शाश्वत असे काहीही नाही. मनुष्य म्हणून जन्मास आलेल्यांच्यात 'आत्मा' किंवा 'स्व' असे काहीही नसते. म्हणूनच सृष्टीच्या उत्पत्तीविषयी भाष्य करताना करुणामयी बुद्धाने *सर्वन् अनित्यम्, सर्वन् अनात्मम्, निर्वाणम् शतम्* असे म्हटले आहे. जग कर्मानुसार चालते. जे मनुष्य म्हणून जन्मास येतात ते सुद्धा याच कर्मानुसार जन्म घेतात, जगात वावरतात व मृत्यू पावतात. मानवी आयुष्याच्या या भोवऱ्यात स्थिर असे काही असेल तर ते केवळ *सत्तन्मन्*, म्हणजे *तन्मन्* (धम्म) नुसार जीवन जगणे. शरीर ज्या पंचमहाभूतांचे बनलेले आहे, ती एकमेकांपासून वेगळी होणे म्हणजे मृत्यू. आणि प्रत्येक जीवन कधी ना कधी अंत पावणारच असल्यामुळे शोक करण्यात काहीच अर्थ नाही. (अलॉयसियस यांचे उद्धृत १९९८ः ११५)

'त्रिगुण' संकल्पनेपेक्षा ही संकल्पना किंचित वेगळी आहे. यात अनित्य आणि अनात्म यांचा स्वीकार केला आहे तर दुःखाकडे दुर्लक्ष केले आहे. शिवाय, अनित्यतेचा संदर्भ देऊन पुनर्जन्म स्पष्टपणे नाकारला आहे. जी. अप्पदिनैयार हे अजून एक तमिळ बौद्ध. त्यांच्या मते, 'एखाद्या व्यक्तीचे विचार, कृत्ये किंवा शब्द दुसऱ्यांवर परिणाम करत असतात, तिथे त्या व्यक्तीचा पुनर्जन्मच होत असतो' (अलॉयसियस १९९८ः १४८).

लक्ष्मी नरसू या आयोती तास यांच्या एका सहकाऱ्याने १९०७ साली *द इसेन्स ऑफ बुद्धिझम* या ग्रंथात अधिक थेट शब्दात लिहिले आहेः

> एखाद्या व्यक्तीची जडणघडण होत असताना त्यात तिच्या विचारांचा अथवा इच्छाशक्तीचा हात असतो हे आपल्याला समजून घेता येते. मात्र, *आत्मा* नावाची वस्तूच नसताना, केलेल्या चुका अथवा स्वार्थ यांचे फळ मृत्यूनंतर मिळते असे म्हणण्यात काहीच अर्थ नाही. व्यक्तीच्या समाजाशी असलेल्या संबंधांचा संदर्भ मात्र त्याला असू शकतो. शरीरशास्त्राच्या दृष्टीने बघता, एखाद्या व्यक्तीचा पुनर्जन्म म्हणजे त्याची संतती आणि त्याचे शारीरिक

> *कर्म* त्यांच्याकडे हस्तांतरित होणे. नीतिशास्त्राच्या दृष्टीने बघता, एखाद्या व्यक्तीचे मानसिक अस्तित्व तो ज्या समाजाचा भाग आहे त्या समाजाच्या मानसिक अस्तित्वापेक्षा वेगळे असू शकत नाही. असे असेल तर मग एखाद्या मनुष्याचे *कर्म* देखील त्याच्या बरोबरच्या इतर मनुष्यांच्या कर्माशी निगडित नसेल हे कसे शक्य आहे? व्यक्तीला आयुष्यात भोगावे लागणारे सुखदुःख हे नेहमीच त्याच्या कर्माचे फळ असू शकत नाही. अज्ञानी जन 'प्रत्येक दुःख हे (वैयक्तिक) *कर्मा*चे फळ आहे' असे म्हणतात, ते चुकीचे आहे, असे *मिलिंदपन्ह* ग्रंथ आपल्याला सांगतो. तरीही, प्रत्येक बौद्ध कार्यकारणभावाची सत्ता मानतो. जोपर्यंत आपण सर्व मानवजात ही एकाच वैश्विक अस्तित्वाचा भाग आहे असे आपण मानत नाही, तोपर्यंत कर्मसिद्धान्ताचे पूर्ण आकलन होणे शक्य नाही. आयुष्याचे मूल्यमापन करताना, त्या व्यक्तीच्या आयुष्यामुळे इतरांच्या जगण्यावर काय, कसा आणि किती परिणाम झाला, हेच एकमेव एकक आपण वापरू शकतो (नरसू १९५०: १९१).

या 'आधुनिक' मांडणीमुळेच आंबेडकरांच्या नवयान बौद्धधम्माचा मार्ग सुकर झाला.

बौद्धधम्माकडे?

तास यांच्या जीवनकाळात शाक्य बौद्धधम्म पसरला तो मुख्यत्वेकरून ब्रह्मदेश व दक्षिण आफ्रिकेत स्थलांतर करून गेलेल्या पारैया मजुरांमुळे. कोलार भागात असलेल्या सोन्याच्या खाणीमध्येही हे पारैया लोक बहुसंख्येने कामाकरता जात असत त्यामुळे तिथेही शाक्य बौद्धधम्म प्रबळ होता. पारैया समाजातही जे लोक गावांमधून बाहेर पडून शहरी भागात स्थायिक झाले, ज्यांनी पारंपारिक उद्योगधंद्यांचा त्याग करून नवीन जीवनशैलीचा अंगीकार केला अशांमध्ये हा धर्म प्रामुख्याने पसरला. कालांतराने ही संघटना हळूहळू मृत झाली खरी, पण तिने समाजात जी खळबळ पसरवली, त्यामुळे बौद्धधम्म हा एक सशक्त पर्याय आपल्यासमोर उपलब्ध आहे याची जाणीव अनेक दलित व जातिअंतासाठी लढणाऱ्या चळवळींना झाली.

१९२० साली केरळमधील एळवा समाजातील काही सुधारकांच्यात बौद्धधम्मात धर्मांतर करण्याविषयी बरीच चर्चा झाली होती. एळवा समाज हा बुद्धाचाच वंश असल्याचा दावा त्यापैकी काहीजण करीत होते (सहदेवन १९९३ः ४८). तिकडे हैदराबादमध्येसुद्धा भाग्यरेड्डी वर्मांसारखे काही दलित नेते बौद्धधम्माकडे आकृष्ट होत होते. सरतेशेवटी, खुद्द तामिळनाडूमध्येच, तेथील ब्राह्मणविरोधी जहाल चळवळीचे उदयोन्मुख नेते इ. व्ही. रामस्वामी ('पेरियार') आपल्या कारकिर्दीच्या आरंभीच्या काळात शाक्य बौद्धधम्माशी जोडले गेले होते. त्यांच्या मनात काँग्रेसविषयी असंतोष उत्पन्न होत होता व 'सेल्फ रिस्पेक्ट चळवळी'ची स्थापना करण्याबाबतही हालचाली सुरू होत्या, त्या काळात त्यांचे कोलार सुवर्णखाणींमध्ये वारंवार जाणे-येणे होत असे. अनेक बौद्ध कार्यक्रमांमध्ये त्यांनी व्यासपीठावरून भाषणेही केली. त्यांच्या नियतकालिकाचे शाक्य बौद्धांच्या *तमिलन्* नामक नियतकालिकाबरोबर बातम्या, लेख वगैरेंबाबत आदान-प्रदान चालत असे. १९३२ मध्ये भरलेली 'सेल्फ रिस्पेक्ट कॉन्फरन्स' ही बौद्ध सोसायटीच्या कोलार भागातील शाखांच्या विद्यमानेच भरविली गेली होती. पेरियार यांची स्वतःची चळवळ ही एका अर्थाने तमिळ बौद्ध चळवळीमधूनच पुढे आली असे म्हणता येते. या पार्श्वभूमीवर, त्यांनी अन्य धर्मांवर टीका केली असली तरी बराच काळ बौद्धधम्माबद्दल मात्र त्यांना सहानुभूती होती ही बाब आपल्याला समजून घेता येते (अलॉयसियस १९९८ः १९१-९३).

असे असले तरी, १९३० च्या दशकात या सगळ्याच घडामोडी थंडावल्या. एळवा समाजातील धुरिणांनी बौद्धधम्माबद्दल चर्चा केल्या खऱ्या, पण नंतर एळवा समाजावर पगडा असलेले समाजातीलच धर्मसुधारक श्री नारायण गुरू यांच्या प्रभावाखाली त्यांनी बौद्धधम्म नाकारला. त्याऐवजी त्यांनी वेदान्ताचेच रूप थोडे अधिक सर्वसमावेशक केले आणि 'समस्त मानवजातीकरता एकच देव, एकच जात, एकच धर्म' असे एक नवीन सूत्र असलेला मार्ग पत्करला. त्यांनी 'श्री नारायण धर्म परिपालन' नामक एक संस्था स्थापन केली. या संस्थेने अनेक मंदिरे बांधली. ही मंदिरे हिंदू मंदिरांसारखीच असत. त्यात अनेक देवीदेवतांच्या मूर्ती असत. थोडक्यात काय, तर हिंदुधर्माचेच एक थोडे व्यापक आणि एकीकृत असे रूप. तामिळनाडूमध्येही शाक्य बौद्ध सोसायटी हळूहळू परिघाबाहेर फेकली गेली. १९१६ नंतर ब्राह्मणविरोधी चळवळ

अतिशय जोमाने वाढल्यानंतर तर ही सोसायटी नाहीशीच झाली. मात्र या नवीन ब्राह्मणविरोधी चळवळीचे नेते जातींच्या मांडणीत दलितांपेक्षा वर असलेल्या जातींमधील होते. त्याहून अधिक जहाल असलेले पेरियार तर पूर्णपणे नास्तिकच बनले. इकडे महाराष्ट्रातही १९२० च्या सुमारास राजकीय क्षेत्रात ब्राह्मणेतर चळवळ जोमाने वाढली. १९१० ते १९३० या काळात सत्यशोधक समाजही परत एकदा सक्रिय झाला. तदापि, फुल्यांनी स्थापन केलेल्या *सार्वजनिक सत्यधर्मा*कडे मात्र सर्वांचेच दुर्लक्ष झाले होते. सत्यशोधक समाजाचे सर्वात मोठे आश्रयदाते होते कोल्हापूरचे छत्रपती श्री शाहू महाराज. पण ते स्वतःच आर्य समाजाचे अनुयायी बनले. चळवळीचे इतर नेतेही स्वतःला 'सुधारकी हिंदू' असे म्हणवून घेत असत. महाराष्ट्रातील आंबेडकरांच्या आधीचे दलित नेते स्वतःला संत चोखामेळ्याच्या परंपरेतील मानीत असत. काही तर हिंदू महासभेच्या कामातही भाग घेऊ लागले होते.

उत्तरेकडील दलित चळवळींचा भर अद्यापही, 'आम्ही मूलनिवासी आहोत. आर्यांनी बाहेरून येऊन आम्हाला गुलाम बनविले व आपला बनावटी धर्म आमच्यावर लादला', याच विचारधारेवर होता. त्यांचा कलही जहाल भक्तिमार्गाकडे होता. या भागात कबीर व रविदास यांसारख्या समतावादी संतांचा प्रभाव होता. उत्तर प्रदेशातील चांभार समाजाचे एक नेते अच्युतानंद यांच्या लेखनात तो दिसूनही येतोः

> ईश्वर एक आहे... तो निराकार आहे... त्याने कोणतेही पुस्तक लिहिलेले नाही... यावर माझा ठाम विश्वास आहे; तो अवतार घेत नाही, त्याची कोणतीही प्रतिमा नाही; मी भारताच्या मातीतील एक जीव आहे याबद्दल मला खात्री आहे, म्हणजेच मी आदिहिंदू आहे...
> संतांनी सांगितलेला धर्म हाच भारताचा मूळ धर्म आहे अशी माझी श्रद्धा आहे...
> सर्व मानव समान आहेत व एकमेकांचे बांधव आहेत...; उच्चनीचतेची संकल्पना केवळ एक माया आहे. माणूस आपल्या स्वतःच्या कर्मांने लहान किंवा मोठा ठरतो...
> लोभ, मोह, स्वार्थ इत्यादींचा त्याग करणे हाच माझ्या मते (व्यक्तीचा) खरा धर्म होय, असे मला वाटते...

> कबिरांनी सांगितल्याप्रमाणे, ब्राह्मणांनी रचलेले सर्व धर्मग्रंथ हे स्वार्थ, असत्य आणि अन्याय यांवर आधारित आहेत असाही माझा विश्वास आहे. जन्म, मुंडन, विवाह, मृत्यू या समयीचे कोणतेही विधी मी ब्राह्मणाकडून करून घेणार नाही. (खरे यांचे उद्धृत १९८४ः ८४).

ब्राह्मणी परंपरेतील सर्व कर्मकांडे आणि धर्मग्रंथांना नाकारल्याचे आपल्याला दिसून येते. धार्मिक बाबींमध्ये समतावादी आणि व्यक्तीला महत्त्व देणाऱ्या विचारसरणीचा स्पष्ट अंगीकारही यात दिसून येतो. लोभ आणि तृष्णा यांचा त्याग करावा असे ते सुचवितात. कोणत्याही प्रकारच्या धार्मिक संघटना अथवा पंथांमध्ये जाण्यापेक्षा 'संतांच्या संगतीत' राहणे अधिक श्रेयस्कर आहे, असेही ते म्हणतात. त्यांच्या या विचारांवर कबिराच्या *निर्गुणभक्ती*ची गहिरी छाप दिसून येते. तथापि, हॉली आणि युरगेंसमेयर यांनी (कबीर आणि रविदास यांच्या दोह्यांची ओळख करून देणाऱ्या ग्रंथात) लिहिल्याप्रमाणे, कबीर किंवा रविदास यांसारख्या बंडखोरांनाही आपल्या असंख्य दैवतांमध्ये सावकाशपणे सामावून घेण्याची प्रक्रिया हिंदुधर्मात कायमच चालत आलेली आहे (१९८८ः १६–२३, ४६–४९).

सारांशः १९व्या शतकाच्या अखेरीस आणि विसाव्या शतकाच्या आरंभी, सांस्कृतिक व धार्मिक क्षेत्रात जहाल मतप्रवाह प्रबळ होत गेले, व त्यांच्याच जोरावर दलित व ब्राह्मणेतरांनी उभारलेल्या जातिअंतासाठी लढणाऱ्या चळवळी उभ्या राहत गेल्या. या चळवळींचा प्रवास पर्यायी धार्मिक व्यवस्थेच्या शोधात जसजसा पुढे जाऊ लागला, तसतसा बौद्धधम्म हा असा एक पर्याय म्हणून सर्वांनाच आकृष्ट करू लागला. दुसरीकडे दलित व ब्राह्मणेतरांना परत ब्राह्मणी धर्माच्या चौकटीत आणण्याचा उद्देश समोर ठेवून उभ्या राहिलेल्या संघटनाही जोमाने काम करीत होत्या. या शक्तींना सर्वात जास्त पाठिंबा मिळाला तो, प्रथम विसाव्या शतकात प्रबळ झालेल्या सुधारकी विचारांच्या गांधीवादाकडून. तद्नंतर, सर्वच धर्मांना नाकारून श्रमिकांचे राज्य स्थापण्याची आकांक्षा बाळगणाऱ्या जहाल मार्क्सवादी विचारधारेकडूनही त्यांना बळ मिळाले. या सहस्रकातील सर्वात उत्तुंग भारतीय व्यक्तिमत्त्व असलेले (आजवर अस्पृश्य म्हणून हिणवल्या गेलेल्या समाजातूनच आलेले) भीमराव आंबेडकर यांनासुद्धा या दोन्ही विचारप्रवाहांशी दोन हात करूनच बौद्धधम्माला एक पर्यायी धर्मव्यवस्था म्हणून स्थापित करावे लागले.



८

नवयान बौद्धधम्म व आधुनिक युग



भारतीय इतिहासातील अनेक महत्त्वाच्या घटनांचे साक्षीदार असलेले विसावे शतक सुरू होत असतानाच बौद्धधम्माच्या पुनरुत्थानाच्या प्रक्रियेलाही सुरुवात होत होती. नवीन सामाजिक संघर्षांमुळे नवीन वर्ग उदयाला येत होते. देश राजकीय पारतंत्र्यातून सुटण्याची धडपड करत होता. आर्थिक मागासलेपण दूर सारून, येऊ घातलेल्या आधुनिक युगाला सामोरे जायची ईर्ष्या बाळगून त्या दिशेने प्रयत्न चालू होते. आधुनिकतेबरोबर येणाऱ्या बुद्धिवाद, सामाजिक न्याय वगैरे संकल्पनांमुळे पूर्वापार चालत आलेल्या धार्मिक परंपरांना धक्का बसेल, असेही कित्येकांचे मत होते. आणि, आधुनिक विचारांमुळे धार्मिक परिघात प्रचंड नैतिक आणि बौद्धिक खळबळ उडणार होती हे खरेही होतेच. वेबर आणि मार्क्सपासून ते थेट १९७० च्या काळापर्यंतच्या अमेरिका व युरोपमधील सर्वच विचारवंतांनी धर्म ही संकल्पनाच हळूहळू नष्ट होईल असे भाकित वारंवार वर्तविले होते. पण याच्या नेमके उलट घडले. धर्म नष्ट झाला नाही, तर केवळ त्याचे रूप बदलले. त्यामुळे, भारतातही बौद्धधम्माचे एक नवीनच रूप समोर आले यात काहीच आश्चर्य नाही. या नवीन रूपातील धम्मविचाराने बौद्धधम्मातील अनेक पारंपरिक व सर्वमान्य रूढींना वा मतांना आव्हान दिले हेही संयुक्तिकच होते.

नवीन रूपातील धम्माच्या उदयाची कहाणी एका अतिशय उत्तुंग व्यक्तिमत्त्वाशी जोडली गेलेली आहेः डॉ. भीमराव रामजी आंबेडकर (१८९१–१९५६). पूर्वास्पृश्य समाजातील आपल्या हजारो–लाखो अनुयायांमध्ये

'बाबासाहेब' म्हणून प्रसिद्ध असलेले डॉ. आंबेडकर हे सार्वकालिक महत्त्व असलेल्या जगातील, युगप्रवर्तक व्यक्तींपैकी एक होते याबद्दल यत्किंचितही संशय घेण्यास जागा नाही. ते एक प्रतिभाशाली अर्थशास्त्री होते, वकील होते. स्वतंत्र भारताची राज्यघटना लिहिण्यात त्यांचा सिंहाचा वाटा होता; ते घटनासमितीचे अध्यक्ष होते. आधुनिक भारताच्या इतिहासात त्यांची तुलना बहुधा केवळ महात्मा गांधींशीच होऊ शकते. आंबेडकरांनी अनेकदा, अनेक विषयांवरून गांधींना आव्हान दिले. त्यात प्रामुख्याने पूर्वास्पृश्य समाजाच्या शोषणाशी संबंधित मुद्दे होते; पण त्याचबरोबर भारताच्या विकासाशी संबंधित अनेक मतमतांतरे सुद्धा व्यापकप्रमाणात होती. या झगड्यात गांधींजींनी हिंदुधर्माचा नव्याने अर्थ लावू पाहणाऱ्या सुधारकी विचारधारेचे प्रतिनिधित्व केले; तर आंबेडकर आधुनिकतेची कांस धरू पाहणाऱ्या समाजघटकांचे, बौद्ध परंपरेचा वारसा सांगणाऱ्या वर्गाचे नेते बनले.

आंबेडकरांनी केवळ गांधी किंवा सनातनी वा सुधारकी हिंदूंशीच वाद घातला असे नव्हे; तर त्यांनी भारतीय मार्क्सवादाशीही सामना केला. आंबेडकर स्वतः जहाल पुरोगामी होते. त्यांच्यावर मार्क्सवादाचा प्रभाव होता; काही काळ ते स्वतःला 'स्टेट सोशलिस्ट' असेही म्हणवून घेत असत. अनेक घडामोडींनी भरलेल्या १९३० च्या दशकात त्यांनी शेतकरी आणि कामगार यांच्या हक्कांसाठी उभ्या होत असलेल्या संघर्षात साम्यवाद्यांशी हातमिळवणीही केली होती. मात्र, जात व धर्म या दोन मुद्द्यांवरून त्यांचे साम्यवाद्यांशी मतभेद झाले. १९४०-१९५० या दोन दशकांत झालेला हा वाद, नव्याने बाळसे धरू पाहणाऱ्या ब्राह्मणी विचाराला दिलेले दुसरे ऐतिहासिक आव्हान होते.

१९०८ साली आंबेडकरांच्या हाती बुद्धाच्या आयुष्यावरील एक पुस्तक आले. त्या वेळेपासून त्यांचा बौद्धधम्माकडे प्रवास सुरू झाला असे म्हणता येते. त्यानंतर भारतीय परंपरांचा अभ्यास, हाती सापडतील ते बौद्ध ग्रंथ वाचून काढणे, विद्वानांशी चर्चा करणे, महाराष्ट्रातील बौद्ध गुंफांना भेटी देणे अशा अनेक मार्गांनी त्यांनी हा वैचारिक प्रवास जाणीवपूर्वक चालू ठेवला व १९३५ साली तो एका ठाम आणि निश्चित अशा मुक्कामाप्रती पोहोचला. त्या साली बाबासाहेबांनी, 'मी हिंदू म्हणून जन्माला आलो असलो, तरी हिंदू म्हणून

मरणार मात्र नाही', ही आपली प्रसिद्ध घोषणा केली. १९५६ साली, मध्य भारतातील नागपूर शहरात आपल्या चाळीस हजार अनुयायांसह त्रिसरणाचा पाठ करत व अन्य बावीस शपथा घेत पारंपरिक बौद्धधम्माची दीक्षा घेऊन त्यांनी आपला हा प्रवास सुफळ संपूर्ण केला. दलित समाजाकरता, व एकूणच भारताच्या धार्मिक-सांस्कृतिक व्यक्तिमत्त्वाच्या परिप्रेक्ष्यात, हा एक महत्त्वाचा टप्पा होता.

महार आणि महाराष्ट्र

आंबेडकरांचा जन्म भारताच्या पश्चिम भागात असलेल्या महाराष्ट्र नामक राज्यात, अस्पृश्य म्हणून गणल्या जाणाऱ्या महार जातीत झाला. मानवी इतिहासातील ते एक उत्तुंग आणि एकमेवाद्वितीय असे व्यक्तिमत्व होते. त्यांचे कार्य आणि त्यामुळे मानवी समाजाला मिळालेली दिशा बघता, इतिहास घडविणारे, त्याला निश्चित असे वळण देणारे युगपुरुष असतात, यावर विश्वास बसतो. तरीही, विशिष्ट भौगोलिक परिस्थिती व महाराष्ट्रातील सामाजिक आणि ऐतिहासिक परंपरा इत्यादींची समग्र पार्श्वभूमी लक्षात घेतली नाही तर त्यांच्या कार्याचे आकलन करून घेता येणे जवळजवळ अशक्यच ठरते.

प्रथम भौगोलिक परिस्थिती बघू. इथली जमीन प्राचीन काळी ज्वालामुखीमधून आलेल्या लाव्हापासून बनलेल्या काळ्या मातीची आहे. हा भाग डोंगराळ पण बव्हंशी दुष्काळी असा आहे. नद्यांची खोरीही तुलनेने कमीच आहेत. त्यामुळे, जातींची उतरंड घट्ट झाली. अर्थात, हे वर्णन किनारपट्टीकडील भागाचे आहे. शेती बहुतेक करून कुणबी-मराठा समाजाच्या हातात एकवटलेली होती. हा समाज इथला सर्वात मोठा समाज म्हणता येईल, मराठीभाषिक जनतेपैकी जवळजवळ एक तृतीयांश जनता या समाजाचा भाग आहे. या जातीत पोटजाती नाहीत, पण विविध कुळांची उतरंड आहे. ही कुळेदेखील अगदी काटेकोरपणे आखलेली नाहीत. स्वातंत्र्यपूर्व काळात मुंबई, नागपूरसारख्या शहरांमध्ये कापडगिरण्या उभ्या राहिल्या. शेतकरी, कारागिर, दलित अशा अनेक वर्गांमधील लोकांना या गिरण्यांमुळे रोजगार मिळाला. या

नवीन कामगार वर्गात कुणबी-मराठा आणि त्यांच्याशी संबंधित असलेल्या अजून काही जाती यांचाच वरचष्मा होता. पण विसावे शतक येता येता मुंबईतील कापड उद्योगात दलितांची संख्या २०% तर नागपुरात हीच संख्या तब्बल ४०% इतकी वाढली होती.

ज्यांना पूर्वी अस्पृश्य समजले जात असे, व नंतर दलित असे नामाभिधान दिले गेले, त्यांच्यात महार ही सर्वात मोठी जात होती. मराठीत 'गाव तिथे महारवाडा' अशी एक म्हणही होती. संख्येने मोठ्या असलेल्या अन्य दलित जातींप्रमाणेच, महारही शेतांमध्ये राबणे, मेलेली ढोरे ओढून नेण्यासारखी 'बाट' लावणारी कामे करणे (कातडी कमावण्याचे काम मात्र ते करत नसत) वगैरे मार्गांनी गावगाड्यात आपले स्थान राखून होते. गावातील बलुतेदारांपैकी ते एक असत पण त्यांचे स्थान सर्वात खाली होते. गावच्या पाटलाने किंवा इतर प्रतिष्ठितांनी बोलावले तर तक्रार न करता विनाविलंब हजर होणे हे त्यांचे कर्तव्य समजले जात असे. या सगळ्याच्या बदल्यात, गावातील 'महार वतन' म्हणून असलेल्या जमिनीतील उत्पन्नावर त्यांचा अधिकार असे. त्यामुळे, त्यांना पूर्णपणे भूमिहीन म्हणता येणार नाही. राज्याच्या पूर्व भागात तर त्यांच्याकडे मोठमोठ्या जमिनी असल्याचीही उदाहरणे आहेत. नागपुरात मालगुजार असलेली दोन महार कुटुंबे होती. कित्येक महार स्वतःला पाटीलही म्हणवून घेत असत. भूमिपुत्र या नात्याने महारांमध्ये काही परंपराही होत्या. दोन शेतकऱ्यांमध्ये जमिनीच्या हद्दीवरून भांडण चालू असेल तर त्याचा निवाडा करण्याचे काम महार करत. इंग्रजी अंमलात, काही काळ, महारांचा सैन्यामध्ये बऱ्यापैकी भरणा होता; 'महार बटालियन' ही सैन्याची अतिशय नावाजलेली पलटण होती. शिवाय, आपण वर पाहिल्याप्रमाणे, कापड उद्योगातील कामगारांमध्येही महारांची संख्या बरीच मोठी होती.

शेतकरी जातींचा समानतेच्या दिशेने चालू झालेला प्रवास, दलितांनी समाजात स्वतःचे स्थान उभे करण्याबाबत घेतलेली ठाम भूमिका इत्यादींमुळे, १९व्या शतकात लोकशाहीवादी सामाजिक परंपरांचा उदय होण्यास मदत झाली. फुल्यांचे विचार त्यांच्या काही सहकाऱ्यांनाही खूप जास्त जहाल वाटले होते. मात्र, त्यांचे सत्यशोधक विचार, वादग्रस्त लिखाण हा कधीही

न विसरता येण्याजोगा वारसा आहे हेही खरेच. विसावे शतक उजाडेपर्यंत एक सशक्त ब्राह्मणेतर चळवळ उभी राहिलेली होती. या चळवळीला पाठिंबा लाभला तो छत्रपती शिवाजी महाराजांचे वंशज असलेल्या, कोल्हापूरच्या श्री शाहू छत्रपतींचा. सनातनी प्रवृत्तींच्या ब्राह्मणांनी त्यांना व त्यांच्या कुळाला शूद्र ठरवून, वेदोक्त कर्मकांडाचा अधिकार नाकारला होता व त्यामुळे ते ब्राह्मणी मानसिकतेपासून दूर झाले होते. १९२० च्या दशकात ब्राह्मणेतर चळवळ वाढण्यामागे शाहू महाराजांचा तिला असलेला पाठिंबा हे एक मुख्य कारण होते. या चळवळीने उच्चभ्रूंचा राष्ट्रवादी विचार, सनातनी धर्मवृत्ती इत्यादींना जोरदार आव्हान दिले. विधिमंडळातही आपले अस्तित्व दाखवून देऊन राजकीय पटलावरही या चळवळीने आपली शक्ती दाखवून दिली. या चळवळीतही पुराणमतवादी आणि पुरोगामी अशा दोन धारा आहेत. पुराणमतवादी धारेमुळे एकीकडे जातींच्या भिंती घट्ट होत गेल्या तर दुसरीकडे पुरोगामी धारेमुळे सत्यशोधक समाजाचे पुनरुज्जीवन शक्य झाले (ऑम्वेट १९७६: ९८–१६४).

आंबेडकरांचा उदय

अशा या खालच्या समजल्या जाणाऱ्या पण बऱ्यापैकी सामर्थ्य बाळगून असलेल्या महार जातीत १८९१ साली बाबासाहेबांचा जन्म झाला.[१] त्यांचे वडील इंग्रजांच्या सैन्यात हुद्देदार होते. जरुरीपुरते मराठी व इंग्रजी शिक्षणही त्यांना घेता आले होते. आपल्या कुशाग्र बुद्धिमत्तेच्या मुलाला मात्र योग्य ते सर्व शिक्षण मिळेल याची त्यांनी पूर्ण काळजी घेतली. १९०८ साली मॅट्रिकची परीक्षा उत्तीर्ण झाल्यानिमित्त, बाबासाहेबांना कृष्ण अर्जुनराव केळुस्कर यांनी लिहिलेले मराठी बुद्धचरित्र भेट म्हणून मिळाले. त्यावेळचे सुधारकी प्रवृत्तीचे अजून एक ब्राह्मणेतर राज्यकर्ते, बडोद्याचे श्री. सयाजीराव गायकवाड महाराज यांच्याकडून त्यांना, १९१३ ते १९१७ या काळात अमेरिकेत शिक्षण घेण्याकरता

---

[१] प्रस्तुत विभाग प्रामुख्याने माझ्या व इलेनॉर झिलियट यांच्या संशोधनावर आधारित आहे.

शिष्यवृत्ती मिळाली. तिथे, कोलंबिया विद्यापीठातून त्यांनी अर्थशास्त्र व राज्यशास्त्र या विषयांमध्ये पीएच.डी. ची पदवी संपादन केली. या विद्यापीठात शिक्षण घेतलेली सर्वात प्रसिद्ध भारतीय व्यक्ती असे त्यांच्याबद्दल म्हणता येते. त्यानंतर ते भारतात परतले. आपल्याला मिळालेल्या शिष्यवृत्तीच्या बदल्यात म्हणून ते सर्वप्रथम बडोदा संस्थानात नोकरी करू लागले. पण तिथे त्यांना कार्यालयात अस्पृश्यतेचा फार त्रास होऊ लागला, शिवाय त्यांना राहण्यास एखादे चांगले घरही मिळेनासे झाले, म्हणून त्यांनी ती नोकरी सोडली व ते मुंबईत एल्फिन्स्टन महाविद्यालयात शिक्षक म्हणून रुजू झाले. १९२० च्या दशकात, भारतातील प्रांतांचे अर्थकारण व भारतीय चलनाच्याबाबतीत असलेली इंग्रज सरकारची ध्येयधोरणे, अशा अर्थशास्त्राशी संबंधित विषयांवर त्यांनी दोन महत्त्वाची पुस्तके लिहिली.

त्या काळात संपूर्ण भारतच आर्थिक आणि राजकीय कारणांमुळे ढवळून निघत होता. त्यामुळे, या अतिशय हुशार व स्वतःची स्पष्ट मते बाळगणाऱ्या (आणि ती तितक्याच ठामपणे मांडू शकणाऱ्या) अस्पृश्याचा राजकारणात प्रवेश होणे अटळच होते. १९२० साली शाहू महाराजांच्या पुढाकाराने बाबासाहेबांचा चळवळीत प्रवेश झाला. ब्राह्मणेतर चळवळीत प्रवेश करणे हा बाबासाहेबांनी पूर्ण विचारांती घेतलेला निर्णय होता असे मानावयास वाव आहे. त्यांनी कायम स्वतःला ब्राह्मणेतर चळवळीचा पाईकच मानले. सत्यशोधक विचारांच्या अनेक पैलूंवर त्यांना आक्षेप होते, तरीसुद्धा ते स्वतःला 'सत्यशोधक' म्हणवून घेत असत. सुधारकी राष्ट्रवादाबद्दल त्यांना अजूनच जास्त तिटकारा होता. बहुतेक सर्व दलित व ब्राह्मणेतर नेत्यांप्रमाणे, बाबासाहेबांनीही 'स्वदेशी' छापाच्या राष्ट्रवादी विचारांवर कडाडून टीका केली. हळूहळू त्यांनी कार्यकर्त्यांची एक फळी बांधायला सुरुवात केली. त्यात महार व सवर्ण हिंदू अशा दोन्ही वर्गातील लोकांचा समावेश होता. १९२० साली त्यांनी *मूकनायक* नावाचे एक पत्रही सुरू केले.

सलामीची लढाई झडली १९२७ साली. ती पण अगदी अटीतटीची. अस्पृश्यांना पाणी भरण्यावरून होणाऱ्या जाचाचा प्रश्न समोर होता. अस्पृश्यांना, गावातील कोणत्याही सार्वजनिक ठिकाणी अथवा गावगाड्यामध्ये भाग घेण्याचा हक्क नाकारला जात होता. हे अगदी पूर्वापार होते. त्यांना गावातील

रस्त्यांवरून चालायला मनाई असे, देवळांमध्ये प्रवेश नसे, गावात राहता येत नसे, गावाच्या पाणवठ्यावरून पाणीही भरता येत नसे. हे पाणवठे सरकारी मालकीचे असले तरीदेखील ते वापरायची त्यांना मनाई होती. १९व्या शतकात फुल्यांनी आपली खाजगी विहीर अस्पृश्यांना वापरण्यास खुली करून दिली व तेव्हापासून या प्रश्नावर आंदोलन करून जनजागृती करण्याचे प्रयत्न होत होते. १९२३ साली विधिमंडळातील एका ब्राह्मणेतर सदस्याने अस्पृश्यांना सार्वजनिक पाणवठ्यांवर पाणी भरता यावे या करता एक विधेयकही दाखल केले होते.

कोकणातील महाड गावात, पाणवठ्यावरील या मनाईला आव्हान द्यायचे असे आंबेडकरांनी ठरविले. या गावातील काही सवर्ण हिंदू आंबेडकरांचे समर्थक होते. सुरुवातीला तिथे केवळ एक सभा घेण्याचे ठरले होते. तशी ती भरलीसुद्धा. मात्र, सभेसाठी आलेले लोक पाणी पिण्यासाठी उत्स्फूर्तपणे तेथील तळ्यावर चालून गेले. (आंबेडकरांच्या काही सहकाऱ्यांनी असे करण्याचा थोडासा विचार केला होता खरा, पण प्रत्यक्षात घडले ते सगळे उत्स्फूर्तपणेच.) जवळजवळ दंगलच माजली. सवर्णांनी लगोलग तळ्याच्या 'शुद्धिकरणा'चा विधीही पार पाडला. या घटनेनंतर, परत येण्याची शपथ घेऊनच, आंबेडकर मुंबईला परत आले. त्यांनी या घटनेचा उपयोग करून घेऊन अधिक बळकट चळवळ उभारली व *बहिष्कृत भारत* नावाचे एक साप्ताहिकही चालू केले. दरम्यान गांधीजींचा नुकताच भारतीय राजकारणात प्रवेश झाला होता. त्यांनी राजकीय क्षेत्रात 'सत्याग्रह' नावाची एक नवीनच संकल्पना मांडली होती. अस्पृश्यांच्या चळवळीतील नवीन शिलेदारांनी सत्याग्रहाचे शस्त्र सामाजिक चळवळींमध्येही वापरायचे ठरविले. महाड येथे त्यांनी उभारलेल्या शामियान्यावर गांधीजींचे छायाचित्रही लावण्यात आले. सरतेशेवटी, न्यायालयाकडून बंदी आल्यामुळे, अस्पृश्यांना पाण्यासाठी चालविलेली आपली चळवळ आवरती घ्यावी लागली खरी, पण ब्राह्मणी परंपरांना असलेला आपला विरोध दर्शविण्याकरता त्यांनी *मनुस्मृती* या ग्रंथाची जाहीर होळी केली. आत्तापर्यंत, केवळ सर्व मानवांना असलेला पाण्याचा हक्क किंवा सार्वजनिक स्थळी मुक्तपणे वावरता येण्याचा हक्क वगैरें मोजकी उद्दिष्टे समोर ठेवून चाललेली चळवळ आता संपूर्ण ब्राह्मणी

व्यवस्थेलाच आव्हान देत दंड थोपटून उभी राहिली. हा दिवस होता, २६ डिसेंबर १९२७ व हाच दिवस पुढे 'अस्पृश्यता निवारण दिन' म्हणून साजरा केला जाऊ लागला.

परंतु, अद्यापही बौद्धधम्माकडे एक पर्याय म्हणून बघितले जात नव्हते. महाड परिसरातील बौद्ध गुंफांना आंबेडकरांनी भेट दिल्याचे सांगितले जाते (संघरक्षताः १९८६ः ५-८). त्या काळात हिंदू धर्म सोडण्याबद्दल ज्या काही चर्चा *बहिष्कृत भारता*त होत असत त्या सर्व इस्लाम अथवा ख्रिश्चन धर्माच्या रोखानेच होत असत. जळगाव येथील काही अस्पृश्यांनी, १ जुलै १९२९ पर्यंत अस्पृश्यता निवारण न झाल्यास 'एक हजार महार' इस्लाम अथवा ख्रिश्चन धर्म स्वीकारतील, असे जाहीर केले. त्यावरूनही बरेच वादळ उठले. या लोकांपैकी १२ जणांनी इस्लाम धर्म स्वीकारलाही. आंबेडकरांना याबद्दल सहानुभूती वाटत होती. तसे त्यांनी त्यांच्या एका संपादकियात लिहिलेदेखीलः

> आपण बौद्ध अथवा आर्यसमाजी होण्यामुळे या तथाकथित उच्चवर्णीयांनी चालविलेल्या दमदाटीवर काही विशेष परिणाम होईल असे आम्हांस वाटत नाही. त्यामुळे, या मार्गाने जाण्यात काही फारसे हशील नाही. हिंदूच्या दडपशाहीचा सामना करायचा असेल तर आम्हास मुस्लिम अथवा ख्रिश्चन धर्म स्वीकारून त्यासारख्या बलवान समाजाचा भक्कम आधार मिळवावा लागेल व अस्पृश्यतेचा लागलेला हा डाग पुसून काढावा लागेल.(*बहिष्कृत भारत*, २९ जुलै १९२९, पान क्र. ६)

इथे, बौद्धधम्माची जी प्रतिमा दिसून येते, किंवा धम्माला आर्यसमाजासारख्या सुधारकी चळवळींच्याच मापात तोलले जात आहे, त्यामागे एक कारण आहे. १९व्या व २०व्या शतकात ज्या सवर्ण हिंदूंनी बौद्धधम्म स्वीकारला होता, त्यांनी त्याला हिंदुधर्माचेच एक सुधारित रूप असे मानून तसे केले होते. बुद्ध हा विष्णूचाच एक अवतार होता किंवा बौद्धधम्म आणि वेदान्त (जो तत्कालीन महाराष्ट्रात अद्यापही चांगलाच जोर धरून होता) या दोन्ही विचारांमध्ये फारसा फरक नाही, असा प्रचार केला गेला होता आणि याच कारणामुळे या नवीन चळवळीतील जहालमतवाद्यांना धम्म पुरेसा पुरोगामी वाटत नव्हता.

गांधींबरोबरचा वादः 'मी हिंदू म्हणून मरणार नाही'

१९१६ साली मोहनदास करमचंद गांधी दक्षिण आफ्रिकेहून भारतात परतले. त्यांचा जन्म गुजराती बनिया जातीत झालेला होता, ते पेशाने वकील होते. दक्षिण आफ्रिकेत असताना, तेथील सरकारच्या वर्णभेद करण्याच्या धोरणांविरुद्ध तेथील भारतीयांची एकजूट करून लढा दिल्यामुळे ते प्रसिद्ध झाले होतेच. त्यावेळी भारतीय राष्ट्रीय काँग्रेसमध्ये जहाल आणि मवाळ असे दोन तट पडलेले होते. मवाळ पक्ष हा वैधानिक मार्गांनी लढा देण्याच्या विचारांचा होता व सामाजिक सुधारणांची भलामण करीत असे. तर, दुसरीकडे, जहाल पक्ष हा जनआंदोलने उभारून सरकारवर दबाव आणण्याचा मार्ग पत्करून पुढे जाऊ पाहत होता; काही लहान लहान दहशतवादी गटांशीही त्यांचा संबंध होता. गांधींनी स्वतःला या दोन्ही गटांपासून दूर ठेवले. त्यांचा मार्ग वेगळा होता. अहिंसा, जनसंघटन, सामाजिक सुधारणा इत्यादींच्या पायावर त्यांनी आपला मार्ग आखला होता. आपल्या अनुयायांनी आश्रमांमध्ये राहून विविध प्रकारे विधायक कामे करीत राहावे, असे त्यांना अभिप्रेत होते. ते स्वतःला हिंदू म्हणवून घेत, पण त्यांनी हिंदुधर्माची स्वतःची अशी एक वेगळीच व्याख्या केली होती. त्यांच्या व्याख्येचा मुख्य भर अहिंसेवरच होता. त्यामुळे, राम शस्त्रधारी होता ही बाब विसरून फक्त 'रामराज्य' या संकल्पनेचा स्वीकार त्यांना करता आला. एकीकडे, 'धर्मशास्त्रांमध्ये अस्पृश्यतेचा पुरस्कार केला गेला असेल, तर मी ती शास्त्रे नाकारीन', असे ते म्हणत; पण मनू अथवा अन्य शास्त्रकारांच्या ग्रंथांमधील अस्पृश्यतेच्या उघड उघड उल्लेखांकडे मात्र ते लक्ष द्यायचे टाळत असत.

गांधीप्रणित सामाजिक सुधारणेच्या मांडणीला सगळ्यात जास्त तीव्र विरोध झाला तो आंबेडकरांकडून. १९२० च्या सुमारास, भारतीय राष्ट्रीय काँग्रेसवर महाराष्ट्रातील सनातनी ब्राह्मणवर्गाचा पगडा होता. त्यामुळे, काही काळ तरी, आंबेडकरांना गांधी हे या लोकांपेक्षा वेगळे आहेत असे वाटत होते. महाड येथील आंदोलनाच्यावेळी त्यांनी गांधींच्या मांडणीचा उपयोग डावपेचात्मक आखणीसाठी केला. पण लवकरच त्यांचा भ्रमनिरास झाला. दोघांच्या

संबंधांच्या दृष्टीने १९३०-३२ हा काळ फार महत्त्वाचा आहे. या काळात, हळूहळू भारतीयांच्या हाती सत्ता देण्याच्या दृष्टीने योजना बनविण्याकरता, ब्रिटिश सरकारने भारतातील सर्व राजकीय विचारधारांना लंडन येथे भरविण्यात येणाऱ्या गोलमेज परिषदेस आमंत्रित केले होते (ऑम्वेट १९९४ः १६७-७७).

काँग्रेसने पहिल्या परिषदेवर बहिष्कार टाकला होता, पण आंबेडकर मात्र भारतातील अस्पृश्य समाजाचे प्रमुख प्रतिनिधी म्हणून या परिषदेला उपस्थित राहिले. तिथे आपल्या अमोघ वक्तृत्वाचा उपयोग करत त्यांनी स्वराज्याच्या मागणीला जोरदार पाठिंबा दिलाः

> आमच्या समस्या केवळ आम्हीच सोडवू शकतो व राजकीय सत्ता हाती आल्याशिवाय ते शक्य होणार नाही, असे आमचे मत आहे. जोपर्यंत ब्रिटिश सरकार त्यांच्या सध्याच्या भूमिकेवर ठाम आहे तोपर्यंत राजकीय सत्तेत आम्हाला वाटा मिळणार नाही. स्वराज्य मिळाल्याशिवाय राजकीय सत्ता आमच्या हाती येण्याची यत्किंचितही आशा आम्हास नाही. सत्ता ब्रिटिशांकडून, हस्तांतरित होऊन आमच्या जीवनावर हुकूमत गाजविणाऱ्या वर्गाकडे जाईल याची आम्हांस जाणीव आहे. या वर्गाने आमच्यावर आर्थिक, सामाजिक, धार्मिक अशा अनेक अंगांनी अंकुश ठेवला आहे. हे घडून यावे अशी आशा आम्ही करतो... (आंबेडकर १९८२ः ५०५-५६).

अर्थात, हे घडून यायचे असेल तर खबरदारी बाळगणे आवश्यक होते. आणि म्हणूनच, जसे मुसलमानांना वेगळे मतदारसंघ दिले गेले होते, त्याच धर्तीवर दलितांनाही वेगळे मतदारसंघ दिले जावेत अशी मागणी आंबेडकरांनी केली. दलितांपैकी बहुसंख्य नेत्यांनी वेगळ्या मतदारसंघांची मागणी केली असली तरी, स्वतः आंबेडकर मात्र सुरुवातीला, सर्वांना मतदानाचा अधिकार मिळणार असेल तर केवळ राखीव जागांवर समाधान मानायला तयार होते. पण, मतदानाचा अधिकार काही सर्वांना मिळणार नव्हता. त्यामुळे, त्यांनी वेगळ्या मतदारसंघांचीच मागणी केली. कारण, केवळ आरक्षण जरी मिळाले तरी एखाद्या विशिष्ट मतदारसंघातले सर्व सवर्ण हिंदू आपल्याला सोयीच्या असलेल्या एखाद्या अस्पृश्यालाच मत देऊन जिंकून आणतील, अशी भीती त्यांना वाटली.

पहिल्या गोलमेज परिषदेनंतर सविनय कायदेभंगाची चळवळ स्थगित केली गेली. त्यानंतर, सरकार व गांधी यांच्यात एक सामंजस्य करार झाला व त्यामुळे दुसऱ्या गोलमेज परिषदेस गांधी उपस्थित राहिले. भारतातील समस्त राष्ट्रीय चळवळीची पुण्याई त्यांच्या पाठीशी उभी होती. समस्त भारतीय जनतेचे प्रतिनिधित्व करत असल्याचा त्यांचा दावाही सार्थच होता. गांधी व आंबेडकर यांची पहिली भेट या दोन परिषदांच्या मधल्या काळात झाली. ही भेट तणावग्रस्त वातावरणातच झाली. गांधींनी आंबेडकरांना पुरेसा मान दिला नाही; आणि आंबेडकरांनीही गांधींना स्पष्टच सुनावले, 'महात्माजी, मला देशच नाहीये.' 'दलितांसह सर्व हिंदूंचे खरे प्रतिनिधी आपणच आहोत' या गांधींच्या दाव्यामुळे, त्यांच्यामधील हा संघर्ष दुसऱ्या परिषदेतही चालूच राहिला. दलितांचे वेगळे प्रतिनिधित्व असण्याला असलेला गांधींचा विरोध हा खरे तर हिंदुधर्माच्या आधारावर होता, राष्ट्रीय चळवळीची पार्श्वभूमी त्याला नव्हती.

> अस्पृश्यांच्यावतीने केले जाणारे दावे अतिशय दुर्दैवी आहेत. एक प्रकारे हे पापच आहे. येथील समस्त अस्पृश्यांचे प्रतिनिधित्व मीच करतो. अस्पृश्यांच्या वतीने बोलण्याचा आंबेडकरांचा दावा चुकीचा आहे. यामुळे, हिंदुधर्मात फूट पडेल. प्रत्येक गावात असे दोन तट पडले तर त्यामुळे हिंदुधर्माची जी काही अवस्था होईल त्याची कल्पनादेखील मी करू शकत नाही. आज अस्पृश्यांच्या राजकीय हक्कांकरता लढण्याची भाषा करणाऱ्यांना भारत म्हणजे काय ते समजलेलेच नाहीये, भारतीय समाजाची जडणघडण नक्की कशी आहे याचेही भान त्यांना नाहीये. त्यामुळे, या प्रकाराला विरोध करणारा मीच एकमेव मनुष्य असलो, तरीही मी प्राणपणाने त्याचा विरोध करेन, अशी स्पष्ट ग्वाही मी देतो (तत्रैवः ६६२–६३).

आणि त्यांनी खरोखरच आपले शब्द खरे करून दाखविले. मॅकडोनल्ड योजनेद्वारे, अस्पृश्यांना वेगळे मतदारसंघ दिले गेले, आणि २० सप्टेंबर १९३२ रोजी गांधीजींनी त्याला विरोध म्हणून आमरण उपोषण सुरू केले. अशा प्रकारचे हे त्यांचे पहिलेच उपोषण होते; आणि तेही एका भारतीयाच्याच विरोधात! यामुळे सारा देश ढवळून निघाला. गांधींच्या तब्येतीबद्दल

देशभरातील जनतेत प्रचंड काळजी पसरली. उद्या गांधींना काही झाले तर संपूर्ण देशभरात अस्पृश्यांच्या विरोधात दंगे होतील या भीतीपोटी आणि एकंदरीतच परिस्थितीच्या दबावाखाली आंबेडकरांना माघार घ्यावी लागली. २४ सप्टेंबर रोजी झालेल्या 'पुणे करारा'न्वये त्यांनी एकत्र मतदारसंघ स्वीकारले. आजही दलितांच्या मनात या कराराबद्दल कडवट भावना आहेत. कारण, या प्रकारच्या राजकीय व्यवस्थेमुळे अगदी आजही निवडणुकांमध्ये दलितांचा विजय हा सवर्ण हिंदूंच्याच हाती असतो.

या उपोषणानंतर ज्या घडामोडी घडल्या, त्यामुळे तर आंबेडकरांच्या मनातील कडवटपणा अजूनच वाढला. आपले उपोषण हे मुख्यत्वे सवर्ण हिंदूंचे हृदयपरिवर्तन करण्याकरता आहे असे घोषित करून गांधींनी आपल्या उपोषणाला एक नैतिक अधिष्ठान दिले होते. तद्नंतर, त्यांनी काँग्रेसच्याच अंतर्गत असणारी पण सर्वस्वी अस्पृश्यांच्या समस्यांवर काम करणारी 'हरिजन सेवक संघ' नावाची एक संघटना स्थापन केली. पूर्वास्पृश्यांचे नामकरण 'हरिजन' असे करणे ही कल्पना गांधींचीच. अस्पृश्यांच्या नेत्यांनी या शब्दाला कडाडून विरोध केला. एक तर त्यात हिंदूंच्या एका देवाचे नाव येत होते. दुसरे असे की, 'केवळ आमच्याच करता हे असे नवीन नाव का?' असा त्यांचा सवाल होता. एव्हाना, भारतीय भाषांमध्ये 'दलित' हा शब्द बऱ्यापैकी रुळू लागलेला होता. ब्रिटिशांनी प्रचलित केलेल्या 'डिप्रेस्ड क्लासेस' या शब्दाचे हे थेट रूपांतर होते. अस्पृश्यांना दिल्या गेलेल्या या नावाबद्दल असलेले भांडण हे, 'अस्पृश्यांच्या प्रश्नांवर काम करणारी सामाजिक चळवळ नक्की कशी असावी?' यावर असलेल्या मूलभूत मतभेदांचेच एक प्रतीक होते. आंबेडकरांना अभिप्रेत असलेल्या संघटनेचे नेतृत्व दलित समाजातीलच असणार होते आणि जातिव्यवस्थेचा पूर्ण अंत हेच तिचे उद्दिष्ट असणार होते. याउलट गांधींच्या मते हा मुद्दा सवर्ण हिंदूंनी पश्चात्ताप करून आपले वागणे बदलावे व हिंदुधर्मात सुधारणा होणे एवढ्याचपुरता मर्यादित होता. समग्र जातिव्यवस्थेपेक्षा, केवळ अस्पृश्यताच नष्ट व्हावी एवढाच मर्यादित आवाका त्यांच्या विचारांचा होता. त्यांच्या नेतृत्वाखाली हरिजन सेवक संघावरही सवर्णांचाच वरचष्मा राहिला. संपूर्ण भारतभर, सवर्णांनी दलित वस्त्यांमधे जाऊन स्वच्छता मोहीम राबविणे, शैक्षणिक कार्य करणे वगैरेपुरतेच या संघटनेचे कामकाज मर्यादित राहिले.

दलितांनी मांसमच्छी खाणे सोडून द्यावे, दारू पिणे बंद करावे, असा प्रचार केला जाऊ लागला. म्हणजे, एक प्रकारे, त्यांचे 'संस्कृतीकरण' होऊन ते सवर्णांच्या बरोबरीने येऊन त्यांच्या प्रेमाला व आदराला प्राप्त व्हावेत असा हा विचार होता.

१९३२मध्ये घडलेल्या घटनामालिकेनंतर गांधी आणि त्यांचे धर्मसुधारणेबाबतचे विचार यांबद्दल आंबेडकरांचा संपूर्ण भ्रमनिरास झाला. १९३६मध्ये झालेल्या वैचारिक संघर्षानंतर तर त्यांचे संबंध संपुष्टातच आले. 'मी हिंदू म्हणून जन्माला आलो असलो तरी, हिंदू म्हणून मरणार मात्र नाही' असे जाहीर वक्तव्य आंबेडकरांनी एव्हाना केले होते. त्यांच्या या कृतीमुळे संपूर्ण देशाला हादरे बसले होते. जातिअंताच्या लढाईला वाहून घेतलेल्या 'जात-पात-तोडक मंडळ' नामक एका संघटनेने त्यांना १९३५ साली पंजाबमध्ये एक व्याख्यान देण्याकरता आमंत्रित केले होते. हे व्याख्यान मे महिन्यात असणार होते व त्या आमंत्रणाचा स्वीकार आंबेडकरांनी मार्चमध्येच केला होता. मात्र, त्यांनी आपले भाषण लिहून काढून त्यांना पाठविले. तत्पूर्वी, ते पुस्तिकारूपाने प्रसिद्ध करण्याची खबरदारीही त्यांनी घेतली. या निबंधरूपी लेखनाच्या पुस्तिकेचे नाव होते, 'द ॲनिहिलेशन ऑफ कास्ट'. या पुस्तकातून त्यांनी हिंदुधर्माविरुद्ध जणू युद्धच पुकारले होते. १९३६च्या एप्रिल महिन्यात प्रसिद्ध झालेली, १५०० प्रतींची इंग्रजी आवृत्ती हातोहात खपली आणि तिची अनेक भारतीय भाषांमधील भाषांतरेही त्वरेने बाजारात आणली गेली. दुसरी आवृत्ती, गांधींनी केलेला प्रतिवाद आणि त्यालाही आंबेडकरांनी दिलेले उत्तर यांसह प्रसिद्ध झाला. हा निबंध इतका जहाल होता, त्यात मांडलेले विचार इतके प्रक्षोभक होते, (आणि त्याच सुमारास आंबेडकर एका शीख धर्मीयांच्या परिषदेलाही उपस्थित राहिले होते, त्यामुळेही), की पंजाबमधून आलेले व्याख्यानाचे आमंत्रण आयोजकांनी पहिल्या आवृत्तीनंतर लगेच मागे घेतले.

आंबेडकरांचा मुद्दा अगदी साधा सरळ होता. भारतातील अस्पृश्यांच्या उन्नतीच्या आड येणारे सर्वात मुख्य कारण हिंदूधर्मच होय, असे स्पष्ट प्रतिपादन त्यांनी केले. मालमत्ता हे सत्ता गाजविता येण्याचे एकमेव कारण आहे, ही समाजवाद्यांची धारणा त्यांनी ठामपणे नाकारली. समाजाच्या विविध टप्प्यांवर,

धर्म व सामाजिक उतरंडीतील स्थान, या दोन्हींद्वारेदेखील एखाद्या समूहाकडे सामाजिक सत्ता येऊ शकते, असे प्रतिपादन त्यांनी केले. भारताला आर्थिक नव्हे तर सामाजिक-धार्मिक क्रांतीची गरज आहेः

> चंद्रगुप्ताने राजकीय क्रांती घडवून आणली, पण त्या आधी बुद्धाने सामाजिक-धार्मिक क्रांती घडवून आणली होती. शिवाजीच्या राजकीय क्रांतीआधी संतांनी सामाजिक आणि धार्मिक सुधारणांची शिकवण दिली होती. शिखांचे राज्य स्थापन होण्याआधी गुरूनानकांनी धार्मिक व सामाजिक क्रांतीचा संदेश दिला होता (आंबेडकर १९७९ः ४४).

मग आता कसली गरज आहे? तर आता, भारतातील सर्व प्रकारच्या सामाजिक समस्यांच्या मुळाशी असणाऱ्या *चातुर्वर्ण्या*चा पुरस्कार करणाऱ्या हिंदुधर्मालाच जाब विचारला गेला पाहिजे, त्याची चिकित्सा झाली पाहिजे.

> जातिव्यस्थेला दिल्या गेलेल्या पावित्र्याच्या आणि दैवत्वाच्या मुलाम्याला आपण तोडून फोडून टाकले पाहिजे. सरतेशेवटी, शास्त्रे आणि वेद यांच्या अधिकाराचाही नाश केला पाहिजे. बुद्धाने घेतलेली भूमिका आपण घेतली पाहिजे. गुरूनानकांनी घेतलेली भूमिका आपण स्वीकारली पाहिजे. तुम्ही केवळ शास्त्रे नाकारून चालणार नाही, तर बुद्ध व गुरूनानक यांच्यासारख्यांनी दिले तसे, त्यांच्या अधिकारालाच आव्हान दिले पाहिजे. तुमच्या मनात जातीचे पावित्र्य जोपासणारा हा तुमचा धर्मच चुकीचा आहे, असे हिंदूंना स्पष्ट आणि थेट सांगण्याचे धैर्य तुमच्याकडे असायला हवे (तत्रैवः ६९).

हा केवळ हिंदुधर्माचाच लेखाजोखा नव्हे; बौद्ध आणि शीख धर्माचेही मोजमाप यात येते. त्यांच्या त्यावेळच्या मतांनुसार, केवळ याच दोन भारतीय धर्मांनी ब्राह्मणी परंपरेला समूळ छेद दिला होता. या वेळेपावेतो, ख्रिश्चन व इस्लाम धर्मापासून ते दूर होत होते व त्यांचा ओढा भारतीय परंपरेतील धर्मांकडे वाढत होता असे दिसून येते.

त्यांच्या या युक्तिवादावर गांधींचे उत्तर आले. गांधींनीच चालविलेल्या (व त्यांच्या सुधारकी प्रवृत्तीचे प्रतीक असलेल्या) *हरिजन* नामक साप्ताहिकात त्यांनी एक लेख लिहिला. त्यांचा बचाव अगदी साधासरळ होताः अस्पृश्यता

ही हिंदुधर्माच्या वेद, उपनिषदे, स्मृती, पुराणे इत्यादी कोणत्याही धर्मग्रंथात आढळून येत नाही, असे त्यांचे म्हणणे होते. कोणताही विचार हा 'देवाकडून आलेला आहे' हे मान्य करण्याअगोदर तो तर्क व आध्यात्मिक अनुभूती या दोन कसोट्यांवर घासून बघावा लागतो, आणि या दोन्ही कसोट्या वापरता, शास्त्रग्रंथांमध्ये आक्षेप घ्यावे असे काही त्यांना आढळले नाही. हिंदुधर्माची कड घेताना त्यांनी आदर्श जातिव्यवस्थेचीही भलामण केली हे लक्षणीय आहेः

> जातीचा व धर्माचा काहीही संबंध नाही... आध्यात्मिक आणि राष्ट्रीय प्रगती या दोहोंनाही ती हानीकारकच आहे. वर्ण आणि आश्रम या दोहोंचा जातिव्यवस्थेशी संबंध नाही. वर्णव्यवस्था आपल्याला इतकेच शिकविते की आपण आपल्या पूर्वजांचा पेशा अनुसरूनच आपला उदरनिर्वाह चालविला पाहिजे. ती आपले हक्क नव्हे तर कर्तव्य निश्चित करते. याचाच एक अर्थ असाही होतो की कोणताही पेशा श्रेष्ठ अथवा कनिष्ठ नसतो. उदरनिर्वाहाचे सर्वच मार्ग चांगले, वैध आणि संपूर्णतः समान पातळीवरील आहेत. दोघांनीही आपापली कर्तव्ये नीट केली तर ईश्वराच्या दरबारात त्यांना सारखेच पुण्य लाभते. आणि, एके काळी, मानवी जीवनातही त्यांना सारखेच महत्त्व होते. एका वर्णाने दुसऱ्या वर्णापेक्षा स्वतःला वरचढ समजणे म्हणजे हा नियम नाकारण्यासारखे होय. आणि वर्णनियमांमध्ये तर अस्पृश्यता किंचितही दिसून येत नाही. (ईश्वर एक आहे व केवळ ईश्वरच सत्य आहे, समस्त मानवजातीचा अहिंसा हाच एकमेव धर्म आहे, असे हिंदुधर्माचे सार आहे) (तत्रैवः ८३).

अशा प्रकारे गांधींनी चातुर्वर्ण्याचा पुरस्कार तर केलाच, पण परंपरेने चालत आलेले आपल्या पूर्वजांचेच काम (मग ती व्यक्ती ब्राह्मण असो, शेतकरी असो, कारागीर असो किंवा सफाई कामगार असो) आपण पुढे केले पाहिजे, असा *स्वधर्म* पाळण्याबाबतही ते आग्रही होते. आपल्या आयुष्याच्या अंतापर्यंत ते त्यांच्या या धारणेशी ठाम होते, आणि अर्थातच, आंबेडकरांना ही भूमिका मान्य नव्हती.

१९३६ नंतरच्या काळात, आंबेडकरांनी गांधींना खऱ्या अर्थाने सुधारक कधी मानलेच नाही. गांधी जातिव्यवस्था अंगीकारणाऱ्या हिंदुधर्माचीच भलामण करणारे आहेत, ते भारतातील खेड्यांकडे स्वप्नाळू नजरेने बघतात,

वरकरणी ते वेगळे भासतात पण आतून मात्र ते परिस्थिती 'जैसे थे'च राहावी असे मानतात, असे आंबेडकरांचे म्हणणे होते. १९३९ साली दिलेल्या 'फेडरेशन व्हर्सेस फ्रीडम' नामक एका व्याख्यानात ते म्हणतात, 'गांधीयुग हे भारताच्या दृष्टीने अंधःकारमय आहे याबद्दल माझ्या मनात यत्किंचितही शंका नाही. हे एक असे युग आहे, ज्यात भविष्याकडे नजर ठेवून समाजापुढे आदर्श उभे करण्यापेक्षा समाजाची वाटचाल भूतकाळाकडे करण्याचाच प्रयत्न होत आहे' (तत्रैवः ३५२).

ब्राह्मणी मार्क्सवाद

१९३० च्या सुमारास, बौद्धधम्माशी स्पर्धा करण्यास, गांधीवादाच्या बरोबरीने आणि तितकीच भुरळ घालणारा अजून एक प्रतिस्पर्धी समोर आला, तो म्हणजे मार्क्सवाद. राष्ट्रीय प्रवृत्तीच्या उच्चभ्रूंमधील तरुण आणि जहाल वर्गामध्ये ही नवीन विचारसरणी या सुमारास चांगलीच मूळ धरू लागली होती. ही विचारसरणी, साम्राज्यवादाशी लढण्याकरता वैचारिक बैठक आणि (कारखान्यांमधून काम करणाऱ्या कामगारांचे) संघटन अशा दोन्ही गोष्टी देत होती.

मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानाच्या शिकवणुकीत 'उत्पादना'शी निगडित असलेले सामाजिक ताणेबाणे हेच मानवतेच्या गाभ्याशी आहेत असे मानले जाते. हा मार्क्सवादातील 'जडवाद'. या सामाजिक परस्परसंबंधांमध्ये मूलतःच एक विरोधाभास आहे. यातूनच एक वर्गसंघर्ष उभा राहतो आणि त्याची परिणती सत्ताधारी वर्गाचा आणि त्याच बरोबरीने समाजात अंगभूत असलेल्या शोषणाचा, पाडाव होण्यात होणार आहे, असे मार्क्सवाद सांगतो. वैयक्तिक आवडीनिवडींना मार्क्सवादात फारसे स्थान नाही. तसेच धर्म, अध्यात्म वगैरेंनाही मार्क्सवादात स्थान नाही. स्वतःच्या वासनांवर ताबा मिळविणे, करुणेचे महत्त्व वगैरेंची संभावना 'बूर्झ्वा भ्रामक कल्पना' म्हणूनच व्हायची शक्यता अधिक. धर्म ही एक व्यक्तीला समाजापासून तोडणारी गोष्ट आहे, धर्म म्हणजे समाजात होणाऱ्या शोषणावर उतारा म्हणून केलेली देवदेवतांच्या काल्पनिक जगाची कल्पना. धर्म हे मानवी जीवनातील शोषण व दुःख

यावर उत्तरही नाही किंवा त्याचे कारणही नाही, त्यामुळे धर्म हा अगदीच असंबद्ध ठरतो, केवळ एक प्रतिबिंब ठरतो. 'थेसिस ऑन फेऊरबाख' या आपल्या अगदी सुरुवातीच्या एका ग्रंथात, हेगेलपंथातील जहाल तरुण तुर्कांनी धर्मासंबंधी केलेल्या टिपण्णांना उत्तर देताना, मार्क्स म्हणतोः

> धार्मिकतेमुळे निर्माण होणारे एक काल्पनिक जग आणि वास्तव जग अशी दोन विश्वे तयार होतात. यामधून उद्भवणाऱ्या दुरावलेपणापासून फॉयरबाख सुरुवात करतो. त्याच्या लेखनात, धार्मिकतेतून तयार झालेले विश्व आणि मूळ ऐहिक जगात त्याची विलीन होण्याची प्रक्रिया याबद्दल मांडलेले विचार प्रामुख्याने दिसून येतात. मात्र हे विलीनीकरण झाले तरी मुख्य मुद्दा बाजूलाच राहतो याकडे मात्र त्याचे दुर्लक्ष होताना दिसून येते. हा ऐहिक पाया स्वतःला स्वतःपासून दूर करतो व एका सर्वस्वी नवीन व स्वतंत्र रूपात अवकाश व्यापून राहतो. या प्रक्रियेचे वर्णन केवळ या ऐहिक विचारांच्या स्वतःशीच फारकत घेत राहणे व अंतर्गत विरोधाभास तयार करत राहणे, या दोन मूलभूत गुणांच्या आधारेच करता येते. त्यामुळे, हे विरोधाभास काय आहेत याचे आकलन सर्वप्रथम करून घेणे आवश्यक ठरते. तद्नंतर, हे विरोधाभास एक एक करून दूर करणे क्रमप्राप्त ठरते. अशा प्रकारे, एकदा का दैवी विश्वाच्या गाभ्याशी ऐहिक विश्वच आहे हे लक्षात आले की, मग ऐहिक विश्वाची चिकित्सा करणे व प्रत्यक्ष व्यवहारात त्यामध्ये क्रांती घडवून आणणे हे आवश्यक ठरते.

यावरून असे दिसून येते की, मार्क्सवादाला मूलतः धर्म या संकल्पनेचाच कंटाळा होता. ना धर्मावर टीका करणे, ना त्यात सुधारणा घडवून आणणे; मार्क्सवादाला त्याचे काहीच सोयरसुतक नव्हते. धर्मात सुधारणा झाल्या तरी त्याने काही फायदा होण्यासारखा नाही. त्यावर टीका करतानाही सामाजिक प्रथांनुसार ती व्हावी.

मार्क्सवाद व धम्म (म्हणजे, कमीत कमी परंपरागत धम्म) यांच्यातील फरक हा 'ईश्वर' या संकल्पनेवरील टीकेपेक्षा मानवाचे समाजातील स्थान काय असावे याविषयी होता. मानवी स्वभाव हा समूहामुळे तयार होतो व मानवी कृती या समूहाच्या कृती असतात, असे मार्क्स म्हणतो. एखाद्या व्यक्तीची

वैयक्तिक इच्छा व कृती यांना फारसे महत्त्व तो देत नाही. ईश्वर अथवा हे संपूर्ण ब्रह्मांड इत्यादींबद्दल चिंतन करण्यातल्या निरर्थकतेबद्दल बुद्ध स्वतःच बोलला आहे. त्याचे सर्व लक्ष व्यक्तीच्या कृतीमागील मानसशास्त्रीय घडामोडींवर केंद्रित होते. समाजात बदल घडवून आणण्यापेक्षा व्यक्तीमध्ये बदल घडवून आणण्यात त्याला जास्त रस होता. त्यातूनच सामाजिक बदल होत जातील असे तो म्हणतो. त्या अर्थाने, (सुरुवातीच्या बौद्धधम्मात सामाजिक नैतिकता, समाजाला असलेले महत्त्व व संघासारखी समाजाला धरून ठेवणारी संस्था इत्यादी असले तरी), त्या वेळचा धम्म हा अतिशय व्यक्तिवादी होता.

उत्पादनाच्या सामाजिक भौतिक पैलूंच्या द्वंद्वात्मक नातेसंबंधांमध्ये संस्कृती, विचारधारा, व्यक्तिगत पातळीवरील कृती इत्यादींचा अंतर्भाव करणे व त्यायोगे एका सर्वसमावेशक सामाजिक उपचार पद्धतीची मांडणी करणे मार्क्सवादाला अगदीच शक्य होते. परंतु, त्याचा प्रसार झाला तो केवळ सामुदायिक आणि आर्थिक अंगांनी. त्यामुळे, तो भारतीय ब्राह्मणी उच्चभ्रूंना सोयीचा ठरला. समाजातील लैंगिक व जातीय विषमतेसारख्या गैर आर्थिक मुद्द्यांना अनुल्लेखाने मारण्याकडेच त्यांचा कल राहिला. एकदा का सामाजिक क्रांती झाली, की या सर्व समस्या आपोआप सुटतील अशी धारणा करून घेण्यात आली. तरुण कम्युनिस्टांनी स्वतःला 'डीक्लास' करावे (म्हणजे स्वतःचा वर्गविच्छेद करावा) याकरता त्यांच्यावर दडपण टाकले जात असे. ते स्वतःही नास्तिक बनलेच. पण आपल्या स्वतःच्या कुटुंबात असे बदल घडवून आणण्याच्या दृष्टीने त्यांच्या स्वतःवर काही फारसे दडपण होते असे दिसत नाही. सुरुवातीच्या काही समाजसुधारकांवरही काही प्रमाणात हे दडपण होतेच. तितकेही यांच्यावर नव्हते. दुरावलेपण जोपासण्यात सर्वच धर्म सारखे होते. एक धर्म सोडून दुसरा स्वीकारण्याचा पर्याय आवश्यक नव्हता. गरज होती ती मालमत्तेतून उद्भवणाऱ्या हितसंबंधांना विरोध करण्याची, भांडवलदार हेच मुख्य शत्रू आहेत हे समजून त्यांच्यावर हल्ला करण्याची. 'ब्राह्मणवादी' विचारांना मुख्य शत्रू मानणे हा तर केवळ एक संकुचित बूर्झ्वा भ्रम होता.

१९३५ मध्ये 'वर्गा-वर्गातील संघर्ष' ही संकल्पना नाकारली गेली तेव्हाच भारतीय कम्युनिस्टांनी स्वातंत्र्य चळवळीला पाठिंबा दिला. त्यांनी भारतीय

राष्ट्रीय काँग्रेस म्हणजेच स्वातंत्र्य चळवळ असे मानले. श्रमिकांच्या चळवळीला काँग्रेस समाजवादी पक्षात आणण्याचा प्रयत्न त्यांनी केला. काँग्रेस पक्षांतर्गत आपली स्वतःची एक आघाडी उभारण्याचा हा एक प्रयत्न होता. (पण कम्युनिस्ट आणि समाजवाद्यांमध्ये नंतर लवकरच फूट पडली). आंबेडकर, पेरियार व तत्सम इतर पुरोगामी सामाजिक चळवळींमधील दलित व ब्राह्मणेतर कार्यकर्त्यांसकट सर्वांनाच आपल्याकडे ओढून घेणे अनिवार्य ठरले. १९४८ मध्ये भरलेल्या पक्षाच्या दुसऱ्या काँग्रेसमध्ये मांडण्यात आलेल्या राजकीय प्रतिपादनानुसार, अस्पृश्यांना 'लोकशाहीवादी आघाडीत' आणणे गरजेचे होते आणि त्यासाठी त्यांच्या आधीच प्रस्थापित झालेल्या नेतृत्वावर हल्ला करणे आवश्यक ठरले.

> याकरता, उच्चवर्णीयांमधील बूर्झ्वा वर्ग आणि अस्पृश्यांचे संधिसाधू व फूट पाडण्याचे उद्योग करणारे नेते या दोहोंविरुद्ध अविरत संघर्ष करावा लागणार आहे. या नेतृत्वाचे खरे रूप लोकांसमोर आणावे लागेल. अस्पृश्यांना त्यांच्या प्रभावाखालून ओढून काढावे लागेल. इतर शोषितांबरोबर युती करण्यातच आपले खरे हित आहे, याची जाणीव त्यांना करून द्यावी लागेल... (भारतीय कम्युनिस्ट पार्टी १९७६ः ११२).

'सुधारणावादी व फुटिरतावादी' अशा शेलक्या विशेषणांसकट आंबेडकरांचा खास उल्लेख केला गेला. या दस्तावेजात, अस्पृश्यांचा उल्लेख 'समाजातील सर्वात जास्त शोषित आणि दलित वर्ग' असा केला गेला खरा; पण जातिव्यवस्थेची काही विशेष चिकित्सा केली गेली नव्हती. ही भाषा कृष्णवर्णीय अथवा इतर कोणत्याही वर्गविहीन शोषित गटाकरताही वापरता आली असती. ब्राह्मणी विचारसरणी व तिला एका विशिष्ट धर्माचा असलेला पाठिंबा, हा जणू काही मुद्दाच नव्हता. सार्वजनिक सेवा व शिक्षण या क्षेत्रांमध्ये आरक्षणाच्या माध्यमातून योग्य ते प्रतिनिधित्व मिळावे या करता दलित व इतर ब्राह्मणेतर समाजांनी चालविलेल्या चळवळींचीही दखल त्यात घेतली गेली नव्हती. डाव्यांच्या मते, आरक्षण ही संकुचित-बूर्झ्वा वर्गाकडून केल्या जाणाऱ्या अनेक मागण्यांपैकीच एक मागणी होती. त्यांनी आरक्षणाच्या मुद्द्याकडे सपशेल दुर्लक्ष केले.

मात्र, हा प्रश्न केवळ एका बाजूला आंबेडकर आणि दुसऱ्या बाजूला कम्युनिस्ट व समाजवादी या दोन बाजूंमधील वैरभाव एवढाच मर्यादित नव्हता. १९३०च्या दशकात उभारी धरत असलेल्या पुरोगामी समाजकारणात आंबेडकर व दलित चळवळीचे महत्त्वाचे स्थान आहे. कोकणातील जमीनदारीविरोधी चळवळ व मुंबईतील कापडगिरण्यांमधील कामगारांचे लढे या दोन्हीचे नेतृत्व आंबेडकर व त्यांचे साथीदार करत होते. आणि या दोन्ही संघर्षांमध्ये त्यांची सवर्ण हिंदुंबरोबर एकजूट होती व दोन्ही ठिकाणी कम्युनिस्टही व्यसपीठावर उपस्थित होते. त्यांनी १९३६ मध्ये पहिल्यांदा स्वतःचा राजकीय पक्ष काढला त्याला त्यांनी 'स्वतंत्र मजूर पक्ष' असे नाव दिले होते. श्रमिकांच्या चळवळींशी असलेली त्यांची बांधिलकी यातून स्पष्टच दिसून येते.

मार्क्सवादाच्या संदर्भात पाहू गेले तर, आंबेडकरांना एकीकडे मार्क्सवादाचे आकर्षणही होते आणि दुसरीकडे ते त्यापासून लांबही गेलेले होते, असे दिसते. १९३०च्या दशकात एका सभेत त्यांनी केलेल्या भाषणाचा उल्लेख त्यांच्या *जनता* साप्ताहिकात आहे.

> इथे उपस्थित असलेल्या कोणत्याही कम्युनिस्ट नेत्याने केला असेल, त्यापेक्षा जास्त कम्युनिस्ट तत्त्वज्ञानावरील ग्रंथांचा अभ्यास मी केला आहे. या साहित्यातील कम्युनिस्ट तत्त्वज्ञान कितीही सुंदर वाटत असले, तरी प्रत्यक्ष व्यवहारात ते किती उपयोगी ठरेल, ते अजून कळायचे आहे. त्या अनुषंगाने काम करत राहिले, तर रशियात यशस्वी होण्यासाठी जो वेळ आणि श्रम लागतील, तेवढे भारतात लागणार नाहीत. त्यामुळे, कम्युनिस्ट तत्त्वज्ञान हे श्रमिकांच्या वर्गसंघर्षाकरता अत्यंत जवळचे आहे, असे मला वाटते (*जनता* १५ जानेवारी १९३८).

मार्क्सवादाने केलेली आर्थिक मीमांसा, १९३०च्या दशकात उभ्या राहणाऱ्या वर्गवादी चळवळींमुळे उठणारा सामाजिक कोलाहल, भांडवलशाही देशांमधील मंदी व त्यामुळे आलेले संकट आणि सोविएत युनियनमध्ये होत असलेला विकास या सर्वांचे आंबेडकरांना जबरदस्त आकर्षण होते; तसे ते तत्कालीन सर्वच चळवळींनाही होतेच. त्यांचे हे आकर्षण १९४०च्या दशकातही बव्हंशी टिकले. याच काळात त्यांनी जमीन व पायाभूत उद्योगांच्या राष्ट्रियीकरणाची

मागणी केली होती. याच काळात त्यांनी स्वतःचे वर्णन 'स्टेट सोशियालिस्ट' (राज्यवादी समाजवादी) अशा शब्दात केले होते.

परंतु, असे असले तरी, काही मुद्द्यांवर त्यांची कम्युनिस्टांबरोबर प्रखर मतभिन्नताही होती. ही मतभिन्नता मुख्यत्वे आर्थिक क्षेत्राला दिल्या जाणाऱ्या प्राधान्यासंदर्भात होती. दलित व ब्राह्मणेतर चळवळींवरील मार्क्सवादाचा प्रभाव हा मुख्यत्वेकरून त्यांना तथाकथित 'धार्मिक' तोडग्यांपासून दूर करण्याशी निगडित राहिला. दक्षिण भारतात ही प्रक्रिया अधिक स्पष्टपणे दिसून येते. आयोती तास यांचा 'साक्य बौद्धधम्म' हळूहळू लयास गेला व तमीळ ब्राह्मणेतर चळवळीने राजकीय तोडग्यांवर आपले लक्ष केंद्रित करण्यास सुरुवात केली.

आंबेडकरांनी सामाजिक घडामोडींच्या या दिशेने निघालेल्या प्रवाहाला विरोध केला. असे करताना त्यांनी, मार्क्सवादात 'उत्पादनाच्या हितसंबंधां'ना असलेल्या प्राधान्याच्या मुद्द्याचाच वापर केला. २७ सप्टेंबर १९२९ रोजी, *बहिष्कृत भारत*च्या 'आधी कळस मग पाया' अशा शीर्षकाच्या अग्रलेखात ते लिहितात, 'लेनिन जर का हिंदुस्थानात जन्मास आला असता, तर त्याने सर्वप्रथम जातिव्यवस्था व अस्पृश्यता यांचा नायनाट केला असता; आणि हे घडल्याशिवाय क्रांतीची कल्पनाही मांडली नसती.' या 'पाया कळस' रूपकाला *जनता*मधील एका महत्त्वाच्या अग्रलेखात पार उलटे करून टाकले आहे.

> पाया म्हणजे इमारत नव्हे. धार्मिक, सामाजिक आणि राजकीय इमारती या आर्थिक पायावरच बांधलेल्या असतात. पाया जितका वास्तव आहे तितकीच इमारतही आहे. पाया बदलायचा असेल तर प्रथम त्यावर बांधलेली इमारत खाली उतरवावी लागेल. आम्हाला समाजातील आर्थिक हितसंबंधांमध्ये बदल घडवून आणायचा असेल, तर त्या पायावर उभ्या असलेल्या सामाजिक, राजकीय व इतर संस्था प्रथम नष्ट कराव्या लागतील (*जनता* २५ जून १९३८).

काळाच्या ओघात आंबेडकर अर्थशास्त्राच्या मार्क्सवादी मांडणीपासूनही दूर गेले. भारतीय राज्यघटना सादर करताना ते स्वतःला 'स्टेट सोशियालिस्ट' ऐवजी 'सोशल डेमोक्रॅट' असे म्हणवून घेतात. त्यांची बौद्धधम्माविषयीची जाण

जसजशी वाढत गेली, तसतसे मार्क्सवादाला एक सर्वंकष पर्याय म्हणून त्यांनी बौद्धधम्माची भलामण करावयास सुरुवात केली. संघर्ष आणि दुःखाच्या ज्या समस्यांवर मार्क्सवादाकडे काहीही उपाय नाहीत, त्यावरही मार्ग दाखविण्यास बौद्धधम्म समर्थ आहे असे प्रतिपादन ते करू लागले. या विषयावर त्यांनी केलेले अखेरचे लेखन म्हणजे, बुद्ध आणि कार्ल मार्क्स हा निबंध. त्यात त्यांनी, मार्क्सचे अनेक विचार चुकीचे सिद्ध झाले आहेत यावर भर दिला; यामध्ये इतिहासाची आर्थिकदृष्टीने मांडणी, क्रांतीची अपरिहार्यता आणि कष्टकरी वर्गाचे दैन्यीकरण वगैरेंचा अंतर्भाव केला आहे. आता हे सगळे वगळले तर जे उरते त्यात, जगाच्या पुनर्रचनेबाबत असलेली कळकळ, वर्गावर्गामधील आपापले हित जपण्याकरता चाललेले संघर्ष, दुःखाचे मूळ ठरत असलेल्या मालमत्तेचे उच्चाटन करणे इत्यादींचा समावेश आहे. पण हे तर बौद्ध संघाने दाखविलेल्या अहिंसात्मक मार्गानेही मिळवता येते, असे ते म्हणतात. पण राज्यसत्तेने हिंसा संपूर्णतः नाकारावी असे मात्र ते म्हणत नाही. *चक्कवती सुत्ता*तील दाखले देत त्यांनी असे दाखवून दिले आहे की, कल्याणकारी राज्याची स्थापना करणे हा बौद्धधम्माचा खरा हेतू आहे. निर्धन, कंगालांना संपत्तीत वाटा मिळवून देणे हा या राज्याचा एक प्रमुख हेतू होता. त्यांच्या मते, भौतिक मालमत्तेला वाईट न समजणे हे बौद्धधम्म आणि मार्क्सवाद यांच्यातले साम्यस्थळ आहे; परंतु, समता आणि सामाजिक न्यायाकडे जायचे दोघांचे मार्ग मात्र भिन्न आहेत. बौद्धमार्गात धम्माच्या शिकवणीद्वारे समाजाचे मन पालटून हे ध्येय गाठण्याचा मार्ग विशद केला आहे. आधुनिकतेचा पाया ठरलेल्या आणि फ्रेंच राज्यक्रांतीची त्रिसूत्री असलेल्या तीन महत्त्वाच्या मूल्यांकडे निर्देश करत त्यांनी या निबंधाचा समारोप केला आहेः

> समाज एका नवीन पायाभरणीचा प्रयत्न करत आहे. फ्रेंच राज्यक्रांतीने दिलेल्या बंधुता, स्वातंत्र्य व समता या त्रिसूत्रीमध्ये या नवीन पायाभरणीचा सारांश दिसून येतो. फ्रेंच राज्यक्रांती समता स्थापित करण्यात अयशस्वी ठरली. रशियन राज्यक्रांतीचे आम्ही स्वागत करतो कारण, समता स्थापित करणे हेच तिचे उद्दिष्ट होते. पण समता स्थापित करण्याच्या नादात, बंधुता आणि स्वातंत्र्य यांचा बळी जाऊ नये, हेही तितकेच महत्त्वाचे आहे. बुद्धाने

दाखविलेल्या मार्गाने गेले तरच ही तिन्ही मूल्ये सुखाने एकत्र नांदू शकतील (आंबेडकर १९८७: ४६२).

धम्माच्या वाटेवर...

आंबेडकरांच्या काळातील बहुतेक सर्व उच्चवर्णीय हिंदू हे बौद्धधम्माकडे, हिंदुधर्माचीच सुधारित आवृत्ती (एक प्रकारे प्रॉटेस्टंट हिंदू धर्मच जणू), या नजरेने बघत असत. त्यामुळे, सुरुवातीला आंबेडकर स्वतःही बौद्धधम्माकडे जरा साशंक नजरेनेच बघत होते. पण तरीही त्यांचा धम्माकडे असलेला ओढा कमी झाला नाही. १९३३ साली, दुसऱ्या गोलमेज परिषदेनंतर, लिहिलेल्या एका पत्रात, 'मी हिंदू धर्म सोडणारच, परंतु इस्लाम मात्र कदापिही स्वीकारणार नाही आणि धम्माकडे कल वाढतो आहे,' असे त्यांनी लिहिलेले आहे (संघरक्षता १९८६: ६०). याच सुमारास त्यांनी स्वतःचे घर बांधले. गौतमाचे शिक्षण मगधाच्या ज्या प्राचीन राजधानीच्या गावात झाले, त्या गावावरून त्यांनी आपल्या घराचे नाव 'राजगृह' असे ठेवले.

बौद्धधम्मातील विवेकवादाचीही त्यांना भुरळ पडली असावी. १९३६ सालच्या मे महिन्यात, हिंदू धर्म सोडण्याच्या मुद्द्यावर विचार करण्याकरता, मुंबई इलाख्यातील महार समाजाची एक परिषद घेण्यात आली. त्यात, हिंदू देवतांची पूजा करणे, हिंदू तीर्थक्षेत्रांना भेटी देणे, हिंदू सण साजरे करणे इत्यादी गोष्टी महारांनी बंद कराव्यात असा एक ठराव संमत करण्यात आला. हिंदुधर्माशी असलेले सर्व संबंध तात्काळ आणि संपूर्णतया तोडण्यात यावेत, असेही त्या परिषदेत ठरले. याच परिषदेत आंबेडकरांनी 'स्वतःच स्वतःचे दीप व्हा, स्वतःमध्येच आश्रय शोधा. सत्याला कायम धरून रहा' हे बुद्धाचे प्रसिद्ध वचन उद्धृत केले.

आंबेडकरांच्या या प्रयत्नांमुळे, हिंदुधर्मापासून फारकत घेऊन धम्म स्वीकारण्याचा विचार महार समाजात मूळ धरू लागला. महार समाजातील तरुण हळूहळू शिक्षित होऊ लागले होते. त्यामुळे, ब्राह्मणी वर्चस्वाला आव्हान द्यायला सुरुवात झाली होती. गांधीजींनी दिलेले 'हरिजन' हे नामाभिधान त्यांनी झिडकारले होते. आपला समाज अंतर्बाह्य बदलावा, सांस्कृतिक

परिवर्तन व्हावे असेही त्यांना वाटत होते. या वर्गाने आंबेडकरांच्या विचारांना उचलून धरले. वसंत मून यांच्या *वस्ती* या आत्मचारित्रात या काळाचे चित्रण उत्तमरित्या दिसून येते. (या पुस्तकाचे इंग्रजी भाषांतर *ग्रोईंग अप अनटचेबल इन इंडिया* या नावाने उपलब्ध आहे.) त्यावेळेस नागपूर येथे महार समाजाची लोकसंख्या बरीच मोठी होती. हा समाज बऱ्यापैकी सजगही होता. येथील काही तरुणांनी एकत्र येऊन हिंदू सणवार साजरे करण्यापासून इतरांना परावृत्त केले. समाजातील काही जुन्या विचारांच्या मंडळींच्या घरी असलेल्या मूर्तीही त्यांनी फोडल्या. त्याच सुमारास महाबोधी सोसायटीच्या काही ब्राह्मण विद्वानांशी त्यांची ओळख झाली. हे ब्राह्मण विद्वान बौद्धधम्माचा प्रसार करत असत. त्यांच्या प्रभावाखाली त्यांनी बौद्ध वाचनालय सुरू केले. स्वतःही बौद्धधम्माबद्दल वाचन सुरू केले. आंबेडकरांनी या जागेला भेट दिली, तेव्हा मून तरुण विद्यार्थी होते. त्यांनी आंबेडकरांना अनेक प्रश्न विचारले होते, असा उल्लेख त्यांच्या आत्मचरित्रात येतो. एकीकडे पुनर्जन्माची संकल्पना व दुसरीकडे 'आत्मा नाहीच' असा विचार; या दोहोंची सांगड कशी घालायची यावर मुख्यत्वे त्यांनी आंबेडकरांना प्रश्न विचारले होते.

त्यावेळेस भारतात ज्या काही बौद्ध संघटना होत्या, त्यांनी आंबेडकरांच्या या कार्याकडे दुर्लक्षच केले. आंबेडकरांनी जेव्हा धर्मांतराची घोषणा केली, तेव्हा महार समाजाच्या तळागाळातून त्यांना प्रचंड प्रतिसाद मिळाला; पण बौद्ध संघटनांनी मात्र त्याबद्दल खूप उदासीनता दाखवली. कोलकाता येथील महाबोधी सोसायटीच्या सचिवांनी आंबेडकरांना केलेल्या तारेतील मजकुराची सुरुवातच अशी होती, 'हिंदू धर्म सोडण्याच्या तुमच्या घोषणेमुळे आम्हाला प्रचंड धक्का बसला आहे... कृपया आपल्या निर्णयाचा फेरविचार करावा.' त्यानंतर मात्र, धर्मांतर करण्याचा तुमचा विचार पक्का असेल तर बौद्धधम्म हा एक उत्तम विकल्प असू शकतो, अशी पुस्ती जोडलेली दिसते (संघरक्षित १९८६ः ६२). तसे पाहू जाता याची कारणमीमांसा करणे सोपे आहेः महाबोधी सोसायटी सिंहली बौद्ध नेते अनगरीका धम्मपाल यांनी स्थापन केलेली असली तरी भारतात तिच्यावर बंगाली ब्राह्मणांचेच वर्चस्व होते; आणि सिंहली सदस्यांनीदेखील सोसायटीच्या या पवित्र्यावर आक्षेप घेतले नाहीत.

आंबेडकरांना स्वायत्तता हवी होती. त्यांच्या सामाजिक आणि राजकीय कारकिर्दीवर नजर टाकली तर हे स्पष्टपणे दिसून येते. बौद्धधम्माची निवड ही सुद्धा त्यांच्या या आकांक्षेशी सुसंगत असल्याचे दिसते. १९४० च्या दशकात चळवळ (आणि अनेक दलित समूह) बऱ्यापैकी सशक्त झाल्याचे दिसते. उदाहरणार्थ, वसंत मून यांनी उल्लेख केल्याप्रमाणे, त्यासुमारास नागपुरात झालेल्या महार-हिंदू दंग्यांमध्ये महारांनी बऱ्यापैकी प्रतिकार केला होता (२००१: ९३-१०१, ११३-१४). दलित आता केवळ अत्याचाराचे बळी ठरत नव्हते. आपले व येणाऱ्या पिढ्यांचे भवितव्य कसे असावे, देशाचे भवितव्य कसे असावे याबद्दल गांभीर्याने विचार ते एव्हाना करू लागले होते. दलितांनी मोठ्या संख्येने बौद्धधम्म स्वीकारला तर भारतातील बौद्धांमध्ये त्यांची संख्या मोठी असणार होती, किंबहुना तेच मुख्यत्वे बौद्ध असणार होते. मात्र, इस्लाम किंवा ख्रिश्चन धर्म स्वीकारला असता तर, त्यांना फायदा झाला असता, पण आधीच त्या धर्मात असलेल्यांच्या प्रचंड समूहात ते कुठेतरी कोपऱ्यात फेकले गेले असते.

आंबेडकरांचे भारतीय इतिहासाचे व बौद्ध ग्रंथांचे वाचन दांडगे होते. त्याचाही त्यांच्या बौद्धधम्माच्या निवडीसंबंधीच्या विचारप्रक्रियेवर परिणाम झाला. *शूद्र कोण होते?*, *अस्पृश्य* अशा निबंधांवर किंवा 'प्राचीन भारतातील क्रांती व प्रतिक्रांती' या अप्रकाशित लेखनावर नजर टाकली तर, ब्राह्मणी वर्चस्वाला पर्याय म्हणून बौद्धधम्मच कसा योग्य आहे याबद्दलचे त्यांचे विचार कसे हळूहळू स्पष्ट होत गेले याचे दर्शन आपल्याला घडते. १९५० साली त्यांनी लक्ष्मी नरसू यांचा *द एसेन्स ऑफ बुद्धिझम* हा ग्रंथ प्रकाशित केला. त्यातील कर्मसिद्धान्ताच्या समाजावर पडणाऱ्या प्रभावासंबंधीच्या विवेचनाचाही त्यांच्यावर परिणाम झाला असावा.

त्यामुळे, १९५० पर्यंत, 'मी बौद्धधम्माच्या वाटेवर आहे', असे विधान करण्यापर्यंत ते पुढे गेले होते. त्यावर्षी त्यांनी *महाबोधी सोसायटीच्या नियतकालिका*त 'बुद्ध आणि त्याच्या धम्माचे भवितव्य' या शीर्षकाखाली एक लेख लिहिला. त्यात त्यांनी 'बौद्धधम्म हा संपूर्ण जगाकरता एक उत्तम धर्म आहे, अशी मांडणी केली आहे. 'नवीन जगाला (जे जुन्या जगापासून

खूपच वेगळे आहे), धर्म असला पाहिजे. किंबहुना, नवीन जगाला धर्माची गरज जुन्या जगाला होती त्याहूनही कैक पटीने अधिक आहे; आणि त्या परिस्थितीत, तो धर्म हा केवळ बुद्धाने सांगितलेला धम्मच असू शकतो', असे त्या लेखात ते म्हणतात (संघरक्षतांनी उद्धृत केल्यानुसार १९८६ः ७१–७२). त्यांना असे वाटण्यामागचे कारण हेच की, बौद्धधम्मात नैतिकतेला, सदाचरणाला प्राधान्य दिले गेले आहे; आणि इतर सर्वच धर्मांमध्ये नैतिकता ही ईश्वर वा तत्सम अन्य संकल्पनांपुढे दुय्यम आहे. (ही विचारप्रक्रिया त्यांनी पुढे लिहिलेल्या *बुद्ध आणि त्याचा धम्म* या ग्रंथात अधिक सुस्पष्टरीत्या मांडलेली आहे.)

आंबेडकरांनी 'धर्म' ही संज्ञा दोन प्रकारे वापरली आहे. बौद्धधम्म हा एक धर्म नाही असे जेव्हा ते म्हणतात, तेव्हा ते त्या शब्दाचा सर्वमान्य प्रचलित (आणि शब्दकोशातीलही) अर्थ घेतात. कारण, या अर्थानुसार धर्म हा ईश्वर अथवा काही दैवी शक्तींभोवती एकवटलेला असतो. मार्क्ससकट अन्य सर्व समाजशास्त्रज्ञांनी हाच अर्थ घेतला आहे. या अर्थाने पाहू जाता, बौद्धधम्म हा धर्म ठरत नाही; तो श्रद्धेला उत्तेजन देत नाही; एखाद्या पवित्र अथवा दैवी शक्तीसमोर झुकायला अथवा त्याला भिऊन राहायलाही शिकवत नाही. समाजशास्त्रात मात्र, धर्म आणि समाज यांच्यावर संशोधन करणाऱ्या एमिल डरख्वाईम याने धर्माची व्याख्या थोडी अजून व्यापक केली. त्याने, धर्मव्यवहाराच्या 'पावित्र्य' या पैलूवर भर दिला आणि सामाजिक संबंध सुरळीत राखण्यात धर्म बजावत असलेल्या भूमिकेचीही दखल घेतली. या व्याख्येनुसार मात्र बौद्धधम्म हा एक धर्म होता. त्यात केवळ नैतिकता नव्हे तर 'पवित्र नैतिकता' आहे. *बुद्ध आणि त्याचा धम्म* या ग्रंथात आंबेडकरांनी या मुद्द्यावर केलेले विवेचन हे डरख्वाईमच्या मांडणीच्या अत्यंत जवळ जातेः 'प्रत्येक मानवी समाजात, मग तो आदिम असो किंवा प्रगत, काही समजुती पवित्र समजल्या जातात तर बाकीच्या समजुती अपवित्र समजल्या जातात. पवित्र गोष्टी वंदनीय असतात, दैवी असतात. त्यांचे उल्लंघन करणे निषिद्ध किंवा पाप समजले जाते.' डरख्वाईमप्रमाणेच आंबेडकरही असे प्रतिपादन करतात की, हे असे असणे जरुरीचे आहे, कारण पावित्र्याशिवाय समाजातील सर्वांनाच लागू

करता येईल असा नियम बनवणे शक्य होणार नाही. पुढे जाऊन ते असा निष्कर्ष काढतात की, समाजात व्यक्तींच्या हक्काचे रक्षण करणारी नैतिकता सर्वांना समान लागू होत नाही तोवर शोषण होतच राहणारः

> याचाच अर्थ असा की, स्वातंत्र्य ही केवळ काही मूठभर लोकांसाठीच असेल, बहुसंख्य त्यापासून वंचितच राहतील. मग यावर उपाय काय? तर बंधुत्व वैश्विक करणे. आता बंधुत्व म्हणजे काय? समाजातील सर्वांनी बंधुभावाने राहणे म्हणजे बंधुत्व, म्हणजे एक प्रकारे नैतिकता. म्हणूनच बुद्ध म्हणतो की, धम्म म्हणजेच नैतिकता, आणि धम्म पवित्र आहे म्हणून नैतिकतादेखील पवित्र आहे (आंबेडकर १९९२ः ३२५).

ख्रिस्तपूर्व पहिल्या सहस्रकात अनेक महत्त्वपूर्ण घडामोडी घडत असताना नैतिकतेची जपणूक करण्यासाठी धर्माची जेवढी गरज होती, तेवढीच गरज आजच्या 'आधुनिक' जगालाही आहे, असे त्यांचे म्हणणे होते. या नवीन जगात सर्वत्र क्षोभ भरून राहिला होता. प्रचंड प्रमाणावर आर्थिक उन्नतीची लक्षणे दिसत होती, पण दुसरीकडे गरिबी आणि मागासलेपण वाढत चालले होते. इतरांची सुबत्ता वाढत चाललेली बघणाऱ्या वर्गाने हे जग नाकारायला सुरुवात केली. या जगात खूप मोठा बदल फार पटकन होत चालला होता. विविध सामाजिक चळवळी आकाराला येत होत्या. महायुद्धे झाली. फॅसिझमसारख्या विचारप्रणाली उदयाला आल्या. दुसऱ्या महायुद्धात ज्यूंचा वंशविच्छेद करण्याचा प्रयत्न झाला व तशाच प्रकारची अनेक पाशवी, क्रूर कृत्ये घडत राहिली. या सर्वांमुळे, मानसशास्त्रीय मंथन सुरू झाले. लोक अध्यात्माकडे वळू लागले. त्या अनुषंगाने प्रश्न उपस्थित करू लागले. आर्थिक विकास अगदी दारापर्यंत येऊन ठेपलेला होता, पण त्याचे प्रचंड प्रमाणात व्यापारीकरण झाले होते, तो तंत्रज्ञानाच्या कह्यात गेला होता. ही परिस्थिती इतकी टोकाला गेली, की या सर्वाला एक नैतिकतेचे अधिष्ठान असणे गरजेचे आहे असे वाटू लागले.

एकीकडे सामाजिक परिस्थितीचा रेटा हा असा वाढत होता. तर, दुसरीकडे आंबेडकरांचे वयही वाढत चालले होते, तब्येतीच्या तक्रारीही सुरू झाल्या होत्या. या पार्श्वभूमीवर, त्यांचा बौद्धधम्माच्या दिशेने चालू असलेला प्रवास ऑक्टोबर १९५६ मध्ये मुक्कामी पोहोचला.

भारतातील बौद्धधम्माचे व्यापक पुनरुज्जीवन

नागपुरातील विस्तीर्ण पटांगणात, ज्याला आता *दीक्षाभूमी* असे संबोधले जाते, झालेल्या बौद्धधम्म स्वीकारण्याच्या सोहळ्याचे दोन महत्त्वाचे साक्षीदार आहेत. त्यांच्याकडून आपल्याला या सोहळ्याची माहिती मिळते. त्यातील पहिले म्हणजे, संघरक्षता. हे एक इंग्रज भिक्खू होते. ते 'फ्रेंड्स ऑफ द वेस्टर्न बुद्धिस्ट ऑर्डर' या संघटनेचे संस्थापक होते. धम्म स्वीकारल्यानंतरच्या काळात लोकांमध्ये धम्माबद्दल ज्ञानप्रसार करणे व धम्मदीक्षा देणे याबाबतीत त्यांनी अत्यंत मोलाची कामगिरी बजावली. दुसरे आहेत, श्री. वसंत मून. ते स्वतः दलित होते व सरकारी अधिकारीही होते. नंतरच्या काळात, महाराष्ट्र सरकारसाठी आंबेडकरांच्या इंग्रजी लेखनाचे संपादन करण्याचे कामही त्यांनी केले. धम्मदीक्षा सोहळा झाला तेव्हा ते समता सैनिक दल नावाच्या संघटनेचे सदस्य होते.

आधी आपण संघरक्षता यांच्या लेखनाचा परामर्ष घेऊ. समारंभाच्या आधी त्यांच्या आंबेडकरांबरोबर अनेक बैठकी झाल्या होत्या. त्यामुळे, आंबेडकरांच्या तब्येतीसंबंधी त्यांना पूर्ण कल्पना होती. महाबोधी सोसायटीबद्दल आंबेडकरांना वाटणाऱ्या तिरस्काराबद्दलही त्यांना ठाऊक होते. त्यावेळेस, ती संस्था संपूर्णपणे ब्राह्मणांच्या हाती होती. *दीक्षा* समारंभाबद्दल त्यांनी लिहिले आहेः

> समारंभाला उपस्थित राहिलेले अगदी गरिबातील गरीब लोकसुद्धा अगदी स्वच्छ, पांढऱ्याशुभ्र कपड्यांमध्ये होते. त्यांच्या प्राणप्रिय नेत्याने सांगितल्याप्रमाणे पुरुष पांढरे सदरे घालून व स्त्रिया पांढऱ्या साड्या नेसून हजर होते. कित्येकांना तर जे काही किडूकमिडूक हाताशी होते ते विकून हे कपडे व प्रवासाचा खर्च यासाठी पैसा उभा करावा लागला होता. पण त्यांना त्याची काहीच तमा नव्हती. ते सर्व आनंदाने, ओठांवर गाणी आणि उराशी उज्ज्वल भविष्याची स्वप्ने घेऊन नागपुरास आले होते. काहींनी नागपुरातील आपल्या नातेवाईकांकडे मुक्काम केला. तर काहींना जिथे जागा मिळेल तिथे राहावे लागले. आठवडा संपेस्तोवर जवळजवळ ४ लाख स्त्री-पुरुष, मुलेबाळे नागपुरात येऊन धडकले होते. परिणमतः, शहराची

लोकसंख्या दुप्पट झाली. जिकडे पाहावे तिकडे हे शुभ्रवस्त्रधारी 'अस्पृश्य' दिसू लागले. या हजारोंच्या संख्येने जमलेल्या पण तरीही अतिशय स्वच्छ, सभ्य, शिस्तबद्ध व सुसंघटित जनसमूहाकडे बघताना सवर्ण हिंदूंचे डोळे विस्फारून गेले. आजवर ज्यांना गुलाम म्हणून वागवले त्यांची ओळखही त्यांना आता पटेनाशी झाली (संघरक्षता १९८६: १२९–३०).

आंबेडकरांनी 'बुद्धम सरणम् गच्छामि, धम्मम् सरणम् गच्छामि, संघम् सरणम् गच्छामि' या सूत्राचा उच्चार करत धम्मदीक्षा घेतली. मूळचे ब्रह्मदेशातील असलेले त्या वेळेस भारतातील सर्वात वयोवद्ध भिक्खू असलेल्या यू. चंद्रमणी यांनी त्यांना धम्मदीक्षा दिली. काही लोकांना आंबेडकर 'संघम् सरणम् गच्छामि' म्हणणार नाहीत अशी शंका भेडसावत होती, त्यांनी सुटकेचा निःश्वास टाकला. त्यानंतर, आंबेडकरांनी स्वतः तिथे उपस्थित असलेल्या जनसमुदायाला धम्मदीक्षा दिली. त्यात २२ प्रतिज्ञांची भरही त्यांनी टाकली. या प्रतिज्ञा अशाः

१. मी ब्रह्मा, विष्णू, महेश यांना देव मानणार नाही किंवा त्यांची उपासना करणार नाही.
२. राम व कृष्ण यांना देव मानणार नाही किंवा त्यांची उपासना करणार नाही.
३. मी गौरीगणपती इत्यादी हिंदुधर्मातील कोणत्याही देवदेवतेस मानणार नाही किंवा त्यांची उपासना करणार नाही.
४. देवाने अवतार घेतले, यावर माझा विश्वास नाही.
५. गौतम बुद्ध हा विष्णूचा अवतार होता, हा खोटा आणि खोडसाळ प्रचार होय असे मी मानतो.
६. मी *श्राद्धपक्ष* करणार नाही; *पिंडदान* करणार नाही.
७. मी बौद्धधम्माच्या विरुद्ध, विसंगत असे कोणतेही आचरण करणार नाही.
८. मी कोणतेही क्रियाकर्म ब्राह्मणाचे हातून करवून घेणार नाही.
९. सर्व मनुष्यमात्र समान आहेत असे मी मानतो.

१०. मी समता स्थापन करण्याचा प्रयत्न करीन.
११. मी तथागत बुद्धाने सांगितलेल्या अष्टांग मार्गाचा अवलंब करीन.
१२. तथागताने सांगितलेल्या दहा पारमिता मी पाळीन.
१३. मी सर्व प्राणिमात्रांवर दया करीन, त्यांचे लालनपालन करीन.
१४. मी चोरी करणार नाही.
१५. मी व्यभिचार करणार नाही.
१६. मी खोटे बोलणार नाही.
१७. मी दारू पिणार नाही.
१८. *ज्ञान* (प्रज्ञा), *शील, करुणा* या बौद्धधम्माच्या तीन तत्त्वांची सांगड घालून मी माझे जीवन व्यतीत करीन.
१९. माझ्या जुन्या, मनुष्यमात्राच्या उत्कर्षाला हानीकारक असणाऱ्या व मनुष्यमात्राला असमान व नीच मानणाऱ्या हिंदुधर्माचा मी त्याग करतो व बौद्धधम्माचा स्वीकार करतो.
२०. तोच सद्धम्म आहे अशी माझी खात्री पटलेली आहे.
२१. आज माझा नवा जन्म होत आहे असे मी मानतो.
२२. इतःपर मी बुद्धांच्या शिकवणुकीप्रमाणे वागेन अशी प्रतिज्ञा करतो.

या प्रतिज्ञांमागे दुहेरी हेतू होता. पहिला म्हणजे, बुद्धाची शिकवण सामान्यजनांना समजेल अशा पद्धतीने सांगणे, व दुसरे असे की, आत्तापर्यंत ब्राह्मणी हिंदुधर्माच्या पगड्याखाली वावरलेल्यांच्यात 'आता आपण वेगळे आहोत' ही भावना जोपासली जावी. या न भूतो न भविष्यति अशा सोहळ्यात आंबेडकरांची कृती केवळ धम्म स्वीकारण्यापुरतीच मर्यादित नव्हती, तर ते खुद्द धम्मालाच एक नवीन रूप देण्याचा प्रयत्न करत होते.

मून यांच्या लेखनातून आपल्याला व्यासपीठाच्याखालील जनसमूहात या सोहळ्याच्या वेळेस जे काही चालले होते व त्यानंतरच्या घडामोडींचे तपशील वाचावयास मिळतात. नागपूर ही त्यांची जन्मभूमीच होती. या गावात महारांची वस्ती लक्षणीय होती. हिंदू सण व उत्सव नाकारायला आधीच सुरुवात झाली होती. बौद्धधम्माचा प्रसारही सुरू झाला होता. यामुळे, या गावातील महारांचे

सांस्कृतिक परिवर्तन सुरू झाले होतेच. महार तरुणांनी 'समता सैनिक दल' नामक एक लढाऊ संघटना उभारलेली होती. तिचे सदस्य विशिष्ट गणवेश धारण करून शिस्तबद्ध संचलनाचा सराव करत असत. वेळप्रसंगी दलितविरोधी सवर्ण हिंदुंबरोबर दोन हात करायलाही ते मागेपुढे पाहत नसत. या दलाचे नेते वसंत गोडबोले यांच्या आग्रहामुळे सामूहिक धर्मांतराचा सोहळा नागपूर येथे करण्याचा निर्णय झाला. इतिहासकाळापासून नागपूर शहर बुद्धधम्माशी निगडित राहिलेले आहे, (महार स्वतःला नागवंशीय म्हणवून घेत असत), आणि इतक्या मोठ्या समारंभाचे आयोजन करण्याकरता लागणारी सुसज्जता येथील महार समाजाकडे आहे, असे त्यांचे म्हणणे होते. समारंभ जिथे होणार होता ते मैदान महाबोधी सोसायटीच्या तत्कालीन ब्राह्मण प्रमुखाकडून नव्हे, तर दलित बौद्ध भिक्खूंकडून पवित्र करून घेण्यात आले आहे, याबद्दल समारंभापूर्वी आपल्याला आंबेडकरांची खात्री पटवून द्यावी लागली होती, असे गोडबोले यांनी नमूद करून ठेवले आहे (मून २००१: १४९-५१).

समारंभादरम्यान, मून स्वतः मैदानातील व्यवस्था, बाबासाहेबांची सुरक्षा इत्यादी कामात समता सैनिक दलाच्या अन्य कार्यकर्त्यांबरोबर सहभागी झाले होते. सनातनी हिंदूंकडून बाबासाहेबांच्या जिवाला असलेला धोका गंभीर होता. त्यामुळे सुरक्षा अत्यंत कडक होती. हातात टोपली घेतलेली एक वृद्ध स्त्री पुढे येऊ पाहत होती तेव्हा तिलाही अडवण्यात आले आणि पूर्ण तपास करूनच तिला पुढे येऊ दिले गेले. शेवटच्या क्षणी बाबासाहेबांना बसण्याकरता खुर्ची आणायला स्वतः मून यांनाच धावपळ करावी लागली होती. समारंभाच्या व्यवस्थेच्या बारीकसारीक तपशिलांमध्ये ते इतके गुंतले होते की, त्या प्रचंड जनसमूहात पसरलेल्या भावनिक वातावरणाकडे त्यांना फारसे लक्ष देता आले नाही. त्यामुळे, त्यांच्या लेखनात त्या अनुषंगाने फारसे तपशील येतही नाहीत.

काही आठवड्यांनंतर आंबेडकरांचा मृत्यू झाला. त्यानंतर, त्यांच्या रक्षेचा कलश घेऊन येणारी गाडी जेव्हा रेल्वे स्टेशनवर आली व नंतर त्या कलशाची गावात मिरवणूक निघाली, त्याबद्दल लिहिताना मात्र त्यांच्या भावना उचंबळून आलेल्या दिसतात.

बाबासाहेबांच्या रक्षाकलशाचे दर्शन घेण्यास हजारोंच्या संख्येने समुदाय रेल्वे स्टेशनवर लोटला होता. रक्षाकलश हातात घेऊन आम्ही जेव्हा गाडीतून उतरलो, तेव्हा तो समुदाय शोकाकुल होऊन रडत होता. मुंबईत बाबासाहेबांची चिता धडधडून पेटली तेव्हा मी अतिशय शांत होतो. 'शरीर नश्वर आहे. मृत्यू अटळ आहे', हे बुद्धवचन मी मनात घोळवत होतो. पण त्या प्रचंड जनसमुदायाचा तो शोकावेग पाहून माझेही हृदय द्रवले. नकळत माझ्या डोळ्यातून अश्रुधारा सुरू झाल्या, त्या सर्वांबरोबर मी ही रडू लागलो. सायंकाळी, इंदोरा भागातून एक प्रचंड शोकयात्रा निघाली. प्रत्येकाच्या हातात मेणबत्ती होती. चार चार जणांच्या रांगा करून, एखाद्या सैन्याच्या शिस्तीने असंख्य लोक एका मागोमाग एक चालले होते. आबालवृद्ध, स्त्रिया–पुरुष असे सगळेच त्या यात्रेत कोणत्याही घोषणा न देता व शांत चित्ताने चालत होते. केवळ आदल्याच दिवशी हिंदू वस्तीमधून जाताना त्यांना काहीशी भीती वाटली असती, पण त्या दिवशी मात्र ते अत्यंत निडरपणे त्या रस्त्यांवरून चालत होते. त्यांच्या हातात एक दीप होता आणि ओठांवर *बुद्धम् सरणम् गच्छामि* होते. दुःखाग्नीवर मात करण्याचा प्रयत्न नागपूरकर करत होते (मून २००१: १६१–६२).

बौद्धधम्माचे पुनरुत्थान

अशारितीने भारतात बौद्धधम्माचे पुनरुत्थान सुरू झाले. पण ही तर केवळ सुरुवात होती. आंबेडकरांनी घडवून आणलेल्या या सामूहिक धर्मांतरामुळे, मुख्यत्वे महाराष्ट्र व उत्तर भारतातील, लाखो दलित संघटित झाले. पण, बहुसंख्य दलित मात्र या अत्यंत महत्त्वाच्या घडामोडींपासून दूर राहिले आणि बराच काळ स्वतःला 'हिंदू'च म्हणवून घेत राहिले. सवर्ण हिंदूंना तर या सर्व घटनामालिकेचा स्पर्शही झाला नाही. त्या आधी जे काही थोडे फार सवर्ण हिंदू बौद्धधम्म स्वीकारत होते, तेही आता थांबले, 'अस्पृश्यांचा धर्म' अशी धम्माची एक नवीनच ओळख तयार झाली.

महारांना, आणि इतर सर्वच दलितांनाही, उत्तम आत्मविश्वास होता. या सर्व समाजांमधून अतिशय चांगली व्यक्तिमत्त्वेही निर्माण होत होती. पण, तरीही हा सर्व समाज गरीबच होता. त्यांच्याकडे संपत्ती अथवा अन्य काहीही जमेची

बाजू फारशी नव्हतीच. विविध संस्था आकार घेण्याचा वेग अतिशय हळू होता. विद्वत्ता अथवा कला या क्षेत्रात आपली बौद्ध अशी नवी ओळख घेऊन हिरिरीने पुढे येण्याचे प्रमाण अत्यल्प होते. बौद्धधम्माकडे गांभीर्याने बघण्याचे दिवस कित्येक शतकांपूर्वीच सरले होते. भारत स्वतंत्र झाल्यावर बौद्धधम्माशी निगडित असलेल्या अशोकस्तंभ, अशोकचक्र अशा काही चिह्नांना अधिकृत स्थान मिळाले खरे, पण त्याकडे बघताना संस्कृत किंवा वैदिक वारसा असलेल्या हिंदू भारताचीच संकल्पना प्रामुख्याने वापरली जात होती.

दलित व इतर तथाकथित 'खालच्या' जातींकडून समाजात स्वतःला प्रस्थापित करण्याच्या प्रयत्नांना बळ आले. या प्रक्रियचेच एक फलित म्हणजे, १९७०च्या दशकात स्थापन झालेली दलित पँथर ही संघटना. अगदी १९९० पर्यंत अशा संघटना उदयाला येताना दिसून येतात. बहुजन (अन्य मागासवर्गीय) व आदिवासी हे दोन जनसमूहही आता हळूहळू रिंगणात उतरायला लागले आहेत, धार्मिक अल्पसंख्याकांबरोबर हातमिळवणी करण्याचे त्यांचे प्रयत्न दिसून येत आहेत. १९८०च्या दशकात हिंदुत्ववादी शक्ती प्रबळ होऊ लागल्या आणि १९९०च्या दशकात तर त्या सत्ता हस्तगत करण्यात यशस्वी ठरल्या. या घडामोडींमुळे, सांस्कृतिक आणि धार्मिक संघर्ष अधिक तीव्र करण्याची निकड भासू लागली आहे. दलित-बहुजन समाजातील जहालपंथी कार्यकर्त्यांना आज बौद्धधम्माचे आकर्षण पूर्वीपेक्षा जास्त वाटू लागले आहे. वाद झडत आहेत; पुस्तके प्रकाशित होत आहेत; गाणी लिहिली जात आहेत; ध्यानशिबिरे आयोजित केली जात आहेत. हिंदू धर्म नाकारून बौद्धधम्म स्वीकारण्याची शपथ घेण्याचे कार्यक्रम जाहीर आणि सामूहिक पद्धतीने आयोजित केले जात आहेत. दलित आज केवळ राष्ट्रीयच नव्हे तर आंतरराष्ट्रीय स्तरावरही आपली छबी उमटवू लागलेले आहेत. डर्बन येथे भरलेली परिषद हे त्याचे उत्तम उदाहरण आहे. येऊ घातलेल्या 'बौद्ध भारत'युगाच्या उंबरठ्यावर आपण उभे आहोत की काय असे वाटायला लावणारी परिस्थिती आज सभोवती दिसून येते आहे.



९

उपसंहार

१९५६ साली, *धम्मदीक्षेने* भारतात बौद्ध विचारांचे एक नवे पर्व सुरू झाले. महाराष्ट्र आणि उत्तर भारतातील अनेक दलितांनी नव्याने एक सुरुवात करायचे ठरवले. तरीही पुढची काही दशके हे चैतन्य दलितांपुरतेच मर्यादित राहिले होते. एक प्रकारचे साचलेपण निर्माण झाले होते. दलितांमधील गरिबी, शिक्षणाचा अभाव आणि राहणीमानातील मागासलेपण यामुळे त्यांची प्रभावी अशी सामाजिक शक्ती तयार होऊ शकली नाही. शिवाय भारताच्या कोट्यावधींच्या लोकसंख्येत दलितांची काही लाखांची संख्याही तशी नगण्य होती.

१९७० पासून मात्र नवी जातिविरोधी चळवळ सुरू झाली आणि तिने चांगला जोर धरला. ८०च्या दशकापर्यंत तिला व्यापक जनचळवळीचे रूप प्राप्त झाले आणि त्यातून ब्राह्मणी विचारांविरुद्धचा संघर्ष राष्ट्रीय स्तरावर पोहोचला. यातूनच अनेक भारतीयांमध्ये बौद्ध विचारांबाबत कुतूहल निर्माण झाले. यात भारतभरातील दलित तर होतेच पण इतर ब्राह्मणेतर वर्ग, अनेक उच्चजातीय बुद्धिमंत आणि इतर मागासवर्गीय (ओबीसी) देखील होते. नवीन सहस्रकाच्या आरंभापर्यंत दलितांनी त्यांचा जातीविरोधी लढा आंतरराष्ट्रीय व्यासपीठावर नेला होता. जेव्हा डर्बन येथे ऑगस्ट-सप्टेंबर २००१ मध्ये झालेल्या जात-वंशवाद विरोधी जागतिक परिषदेत भारतीय दलितांनी आपली भूमिका मांडली, तेव्हा आंबेडकरांविषयी जगाला कुतूहल वाटते आहे हे दिसून आले. नवीन सामूहिक धर्मांतरे सुरू झाली होती. त्यांची संख्या जरी कमी असली तरी त्यांच्या गांभीर्याने हिंदुत्ववादी शक्तींनाही घाबरवून सोडले होते आणि त्यातूनच प्रखर स्वरूपाच्या प्रतिक्रिया येऊ लागल्या होत्या.

जागतिक पातळीवर बौद्ध विचार जाणून घेण्याची इच्छा वाढीस लागली होती. उत्तर अमेरिका आणि युरोपात अनेक नवीन मंडळी बौद्ध तत्त्वज्ञानाकडे आकर्षित होऊ लागली होती, तर आशियाई बौद्धांनी आपल्या परंपरेची नव्याने चिकित्सा सुरू केली होती. या सर्व पार्श्वभूमीवर आंबेडकरांच्या नवयान बौद्ध विचाराने महत्त्वाची भूमिका बजावयाला सुरुवात केली होती.

इथे आंबेडकरांनी जे मुख्य मुद्दे उपस्थित केले होते त्यांच्याकडे बारकाईने बघणे आवश्यक आहे. या प्रकरणात भारतातील बौद्ध तत्त्वज्ञान, ब्राह्मणी तत्त्वज्ञान आणि जात यांच्या अभ्यासाचा उपसंहार होणार आहे. त्याचबरोबर यापूर्वी उपस्थित केल्या गेलेल्या काही मुद्द्यांवरदेखील आपण चर्चा करणार आहोत. यात पुढील मुद्द्यांचा समावेश आहे. निर्वाणाचा अर्थ, कर्म व पुनर्जन्माच्या चौकटीशिवाय बौद्ध विचार प्रभावी होऊ शकतो का?, बौद्ध विचारांचा आदर्शवादाशी असलेल्या नात्याचा प्रश्न, भौतिकवाद आणि विज्ञान, बौद्ध विचारांचा सामाजिक प्रभाव आणि अखेरीस एक महत्त्वाचा प्रश्न – भारतीय इतिहासाकडे ब्राह्मण व बौद्ध विचारांतील मूल्य संघर्ष या एकाच दृष्टीने पाहणे योग्य आहे का?

निर्वाणः स्वातंत्र्याचा अर्थ

'निब्बाण' या शब्दाइतका वादग्रस्त आणि चुकीचे आकलन झालेला बहुधा दुसरा कुठलाच शब्द नसेल. ('निर्वाण' हे या शब्दाचे सर्वज्ञात संस्कृत रूप.) शब्दकोशातील दोन साध्या व्याख्या पहिल्या की हे लक्षात येईल.

> **nir.va.na** n, often cap [Skt *nirvana*, lit., act of extinguishing, fr. nis-out + vati it blows...] 1. the final beatitude that transcends suffering, karma, and samsara and is sought esp. in Buddhism through the extinction of desire and individual consciousness (*Webster's New Collegiate Dictionary*).

> **nirvaan…** m. Calamity, Death. Salvation (*Marathi – English Dictionary of Madhav Deshpande*).

मराठी– इंग्लिश शब्दकोशांमध्ये सर्वोत्तम मानल्या गेलेल्या मोल्सवर्थ शब्दकोशात तीन व्याख्या आहेत. त्यावरूनही अर्थातील गुंत्यांची आणि अर्थाचा अनर्थ होण्याची कल्पना येईलः

> **nirbaan…** a (S) that has quitted or is without house, family and worldly concerns
>
> **nirvaan…** n. (S) Extremity or extreme distress, the state of one reduced to his last resource. 2. Fig Death. 3. The ultimatum of man – emancipation from matter and reunion with the Deity
>
> **nirvaan…** a (S) Departed, utterly gone, lit.fig.; e.g. defunct or dead; emancipated from matter or from distinct existence; 3 extinguished or gone out.[1]

कुठल्याही शब्दकोशात पाहिले तरी अर्थांमधली ही तफावत दिसून येईल. आंबेडकरांच्या पाली शब्दकोशात *निब्बाण* या शब्दाचा अर्थ 'नाश, संहार, विध्वंस' असा दिला आहे. या शब्दाच्या जवळच्या *निब्बाणो* या शब्दाचा अर्थ 'तृष्णेपासून, मानवी इच्छांपासून मुक्त' असा दिला आहे. (१९९८:२२३) 'तृष्णेचा नाश' हा मूळ अर्थाच्या जवळचा अर्थ आहे, परंतु 'व्यक्तीच्या चेतनेचा नाश' हा अर्थ चुकीचा आहे. Death (मृत्यू), Calamity (अरिष्ट) हेही चुकीचे अर्थ आहेत. या सगळ्यातून असे लक्षात येते की भाषिक इतिहासात बौद्ध विचाराच्या वाटचालीपेक्षाही या विचारांबद्दलच्या ब्राह्मणी

---

१. मोल्सवर्थ हा नैतिकतेबाबत कडवा असणारा इंग्लिश उमराव आणि ब्राह्मणी पंडित यांनी संयुक्तपणे हा शब्दकोश तयार केला आहे. या युतीचे एक उल्लेखनीय वैशिष्ट्य *झवणे* या शब्दाच्या अर्थात दिसते. या शब्दाचा अर्थ 'to hold in sexual embrace, vc (Low)' असा दिला आहे. आजचा ऑक्सफर्ड इंग्लिश–मराठी शब्दकोश योग्य अर्थ देतो, परंतु सध्याचे सर्व मराठी–इंग्लिश शब्दकोश हा शब्द टाळतात. या शब्दाचा आव्हानात्मक वापर हे आरंभीच्या दलित कवितेचे एक वैशिष्ट्य होते.

वैरभावनेतून जी नवीन अर्थांकने झाली त्यातून मूळच्या पाली अर्थांना नवीन अस्तरे जोडली गेली.

बुद्ध आणि त्याचा धम्म या पुस्तकात आंबेडकरांनी संक्षिप्त व्याख्या दिली आहे. 'निब्बाणातील जगणे' या भागात ती वाचता येते –

> त्याच्या निब्बाणाच्या संकल्पनेत तीन गोष्टी अंतर्भूत आहेत. आत्म्याच्या मुक्तीपेक्षा सजीवांचा आनंद वेगळा आहे ही त्यापैकी एक गोष्ट आहे. दुसरी गोष्ट म्हणजे सजीव जगत असताना त्याचा संसारातला आनंद. तिसरी गोष्ट म्हणजे कायम धगधगत असणाऱ्या तृष्णेच्या ज्वालांवर नियंत्रण मिळवणे (आंबेडकर १९९२ः २३४)

समकालीन पाली आणि बौद्ध अभ्यासक याच्याशी सहमत आहेत असे दिसते. बौद्ध तत्त्वज्ञानाच्या अंतिम लक्ष्याचा अर्थ 'विनाश' होऊच शकत नाही. कारण स्वतः बुद्धच नव्हे, तर त्याच्या अनेक अनुयायांना त्यांच्या आयुष्यातच अंतिम लक्ष्य प्राप्त झाले होते. दंतकथा सांगतात त्याप्रमाणे बुद्धाच्या आधीच काही अनुयायांना ते सापडले होते. (बुद्धाच्या मृत्यूचे वर्णन म्हणूनच *महापरिनिब्बाण* असे केले जाते.) मुक्त झालेला मनुष्य त्याच्या चेतनेच्या, जाणिवेच्या, सुखदुःखादि भावनांच्या कक्षेबाहेर नसतो, पण तो अभिलाषेद्वारा या सगळ्याशी जोडलेला नसतो.

प्राचीन पाली साहित्यातून हे वारंवार व्यक्त झालेले दिसते. *सुत्त निपाता*तील *अथ्थकवग्ग* हा या संदर्भातला महत्त्वाचा ग्रंथ आहे. बौद्ध साहित्यातील हा एक प्राचीनतम ग्रंथ आहे. संघाची स्थापना व्हायच्या आधीच्या काळातील बुद्धाची शिकवण या ग्रंथात आढळते. या काळात भिक्खू प्रामुख्याने एकेकट्याने भटकत असत. *निब्बाण*ही संज्ञा फक्त एकदाच आढळते, परंतु कर्म-पुनर्जन्म संदर्भातील महत्त्वाच्या संज्ञा (उदाहरणार्थ, जातिमरण) आढळत नाहीत. *भाव*ही संज्ञा 'भविष्यातील जीवना'च्या संदर्भात वापरलेली दिसते. या शब्दाच्या या अर्थाबद्दल मतभेद संभवू शकतात. 'बुद्ध' आणि 'तथागत' हे शब्द क्वचितच आढळतात. ज्याने आपले ध्येय साध्य केले आहे अशा व्यक्तीसाठी मुनी, 'भिक्खू', 'ब्राह्मण' आणि '*संत*' (पाली *शांत* वरून. ज्याने शांती मिळवली आहे असा. शांत मनुष्य) हे शब्द योजले आहेत. हे सर्व शब्द ज्याने आपल्या

इच्छांवर नियंत्रण मिळवले आहे, अशा व्यक्तीकडे निर्देश करतात. जगाशी आपले नाते संपवलेला, सर्व जाणिवा, चेतना सोडून दिलेला मनुष्य इथे अभिप्रेत नाही.

तृष्णा म्हणजे एक महापूर आहे, पाण्याच्या भोवऱ्याप्रमाणे ती मनुष्याला आत खेचते. सतत काहीतरी हवे असणे, सतत हालचाल करत राहणे ही तृष्णेची लक्षणे आहेत. वैषयिक इच्छांची दलदल पार करणे महाकठीण आहे. संत सत्यापासून कधीच विचलित होत नाही, ब्राह्मण आपल्या जागी भक्कमपणे उभा राहतो. सगळ्याचा त्याग केलेला मनुष्य खऱ्या अर्थाने 'शांत' म्हणवला जातो.

धम्माचा प्रत्यक्ष अनुभव घेतल्याने आणि धम्म समजून घेतल्याने त्याला सर्वोच्च ज्ञान प्राप्त झालेले असते आणि तो स्वतंत्र असतो. तो जगात वावरत असताना, सुसंगतीने वागतो आणि कुणाचाही द्वेष करत नाही. विषयवासना सोडून देणे खूप कठीण आहे, पण जो हे साध्य करतो तो दुःख करत नाही आणि त्याच्या कोणत्याही इच्छा नसतात. त्याने सर्व शृंखला तोडलेल्या असतात. भूतकाळ विसरून जा आणि भविष्यात तुमच्यासाठी काहीच नाही असे समजा. तुम्ही वर्तमानातील काही बळकावायचा प्रयत्न केला नाहीत तरच तुम्ही शांततेने जगू शकाल. मन-शरीराच्या संदर्भात जो मनुष्य 'हे माझे आहे' असे कशालाच म्हणत नाही आणि जे अस्तित्वातच नाही त्याच्याबद्दल जो शोक करत नाही त्याचे या जगात कुठलेही नुकसान होत नाही. 'हे माझे' किंवा 'हे तुझे' हा विचारच त्याच्याकडे नसतो. त्याच्यात मालकीची जाणीवच नसते आणि 'माझे काहीच नाही' हे समजल्याने तो दुःख करत नाही.

निष्ठुर नसणे, कशाचीही हाव नसणे, शांत असणे आणि परिस्थिती बदलली तरी शांतच राहणे. हे सर्व हितावह का आहे? जो हाव बाळगत नाही, ज्याच्यात समज आहे त्याच्यासाठी नवीन कर्माची निर्मिती होत नाही. नवीन कर्माची सुरुवात करणे तो टाळतो आणि त्यातून त्याला सर्वत्र सुरक्षा आणि समृद्धी दिसते. समान, खालचा, वरचा अशा परिभाषेत ज्ञानी मनुष्य बोलत नाही. शांत, स्वार्थरहित असा मनुष्य काही स्वीकारतही नाही आणि नाकारतही नाही. (सुत्त निपात ९४५-५४).

अशा प्रकारे, आधुनिक अनुवादात ‘निब्बाण’ असा शब्द वापरला गेला आहे किंवा ‘बंधनकारक नसणे’ किंवा ‘स्वातंत्र्य’ असे शब्द वापरले गेले आहेत.

कर्म/पुनर्जन्माच्या चौकटीचा प्रश्न

बौद्ध परंपरेत अस्पष्टतेचा मोठा इतिहास असणारा आणखी एक शब्द म्हणजे *कम्म किंवा कर्म*, एका बाजूला या शब्दाचा सरळ अर्थ ‘कृत्य’ असा होतो. एखाद्या मनुष्याला ओळखण्याकरता त्याच्या ‘जन्मा’ऐवजी कर्माचा आधार बुद्धाने अनेक वेळा घेतला आहे. दुसऱ्या बाजूला बौद्धकाळापासून पुढे बौद्ध विचाराच्या मुख्य धारेत थेरवादापासून महायान, वज्रयानापर्यंत हा शब्द पुनर्जन्माच्या विश्वघटनाशास्त्रीय – आदर्शवादी चौकटीत वापरला गेला. ‘कर्माचा कायदा’ कार्यकारणभावाच्या साखळीचे सूचन करतो असे मानण्यात आले. यामध्ये सर्व इच्छा संपवून टाकण्यात आलेले अपयश आणि एका आयुष्यात साध्य न झालेले *निब्बाण* अटळपणे व्यक्तीच्या अन्य जन्माला कारणीभूत होतात. आंबेडकरांनी ही संकल्पना नाकारली आहे. आपण मागे पाहिले त्याप्रमाणे ग्रेस बरफर्डसारख्या विद्वानांनीदेखील या संकल्पनेवर तीव्र आक्षेप घेतले आहेत. बरफर्ड यांचे प्रतिपादन धार्मिक विरोधाभासाबद्दल आहे. *अथ्थकवग्ग* मध्ये तृष्णेवर विजय मिळवण्यावर भर दिला आहे, तर थेरवादामध्ये *निब्बाणा*कडे अनुभवातीत अवस्था म्हणून पाहिले गेले आहे. त्यामुळे मनुष्याची जगातील कर्मे आणि निब्बाण प्राप्त करणे यांचा काही संबंध नाही असे थेरवाद सांगतो. बरफर्ड म्हणतात की *अथ्थकवग्गा*मध्ये जे मूल्य शिकवले गेले आहे त्यात तृष्णेपासून मुक्त असे नैतिक जीवन अभिप्रेत आहे. असे जीवन याच जन्मात नैतिकतेने क्रमशः प्राप्त होऊ शकते. बुद्धाचे ऐंशी वर्षांचे जीवन याचाच आदर्श आहे. हा एक सहज असा आदर्श आहे, सकारात्मक दृष्टीचा आदर्श आहे. त्यासाठी मठातच राहायला हवे असेही नाही. (अर्थात मठातील जीवन या ध्येयाचा मार्ग सुकर करते). *कम्मा*च्या नियमांनी बद्ध राहून जन्म–मृत्यूच्या चक्रातून फिरत राहण्याची प्रक्रियाही इथे अभिप्रेत नाही. (बरफर्ड १९९१ः ७–११, १८३–९५).

*अथ्थकवग्गा*तील या मुख्य विचारप्रवाहापेक्षा वेगळी, विरोधी मांडणी काही अभ्यासक करतात याकडे बरफर्ड यांनी लक्ष वेधले आहे. अभिजात थेरवादी बौद्ध विचारांची चौकट लादण्याचा प्रयत्न ते करतात असे त्यांचे प्रतिपादन आहे. आपण मागे पहिल्याप्रमाणे ही विचारचौकट *संसार* (जन्म-मृत्यूंचे जग, कम्माच्या कायद्यांनी बद्ध) आणि *निब्बाण* (स्वातंत्र्याची अनुभवातीत अवस्था) यात फरक करते. यातून विसंगती निर्माण होते. कारण 'चांगला पुनर्जन्म' मिळण्यासाठी जे 'चांगले कर्म' करावे लागते ते निर्माण करणारे नैतिक आचरण 'निब्बाणा'साठी आवश्यक असलेल्या ज्ञानप्राप्तीशी जोडलेले असणे गरजेचे नाही. शिवाय त्यातून द्वैत निर्माण होते. कारण इथे दोन उद्दिष्टे आहेत. एक भिक्खूंशी संबंधित (निब्बाणाची प्राप्ती) आणि दुसरी सामान्यजनांशी संबंधित ('चांगल्या' पुनर्जन्मासाठी या जन्मात करावयाची नैतिक कर्मे). या दोघांत काही संबंध आहे असे नाही. खरे तर ज्ञानप्राप्तीसाठी आवश्यक अशी वर्तणूक/मानसिक तयारी ही परावस्था आहे. 'चांगले कर्म' निर्माण करणाऱ्या 'चांगल्या कृत्या'च्याही पलिकडे आहे. कर्म/पुनर्जन्माच्या चौकटीमुळे आणि जन्म-मृत्यूचे चक्र दुःखाने भरलेले आहे या मान्यतेमुळे विसंगती निर्माण होते.[२]

बरफर्ड यांच्या मांडणीची समीक्षा केली गेली आहे. सुसंगत अशा एकाच मूल्याचा आग्रह धरणे हे मुळातच बौद्ध अनेकतावादाच्या विरुद्ध आहे असे मत मांडले गेले आहे. (बॉयड १९९१: ८८२) '*निब्बाण* म्हणजे तृष्णेपासून कायमची मुक्ती देणारी मानसिक अवस्था' असे मानणारे सर्वच अभ्यासक बरफर्ड यांच्याशी सहमत होतील असे नाही. उदाहरणार्थ, डेविड कालुपहाना यांच्या मते पुनर्जन्माची संकल्पना बुद्धाने स्वीकारली ती त्याच्या ज्ञानामुळे. (कालुपहाना १९९४: ४१-४२). डेव्हिड कालुपहाना यांच्या संशोधनामुळे बौद्ध विचारांची मानसिक आणि तात्त्विक बाजू स्पष्ट व्हायला खूप मदत झाली आहे.

अर्थात हा मुद्दा सोडून बरेच वाद आहेत. कर्म/पुनर्जन्माच्या चौकटीशिवाय बौद्ध विचार शक्य आहे, खरा आहे हे सिद्ध केले की बौद्ध विचार विश्वातील

---

[२] आंबेडकर व इतरांनी दाखवून दिलेल्या विसंगतीहून ही विसंगती वेगळी आहे. ती विसंगती कर्म/पुनर्जन्माची चौकट आणि *अनत्त* वाद यामधील विसंगती आहे. थेरवादी बौद्ध विचारात प्रामुख्याने या विसंगतीच्या सोडवणुकीवर भर देण्यात आला आहे.

नवयान बौद्धधम्माच्या दृष्टिकोनाला मान्यता मिळते. बरफर्डसारख्या अभ्यासकांनी सैद्धान्तिक पातळीवर जे सांगितले आहे तेच आंबेडकरांचे अनुयायी सामाजिक क्षेत्रात सांगत आहेत. त्यामुळे हे बौद्धधम्माचेच एक रूप आहे हे कुठल्याही विचारप्रवाहातील खऱ्याखुऱ्या बौद्ध मनुष्याला नाकारता येणार नाही.

इथे एक सामाजिक–ऐतिहासिक मुद्दा उपस्थित केला जाऊ शकतो. पहिल्या सहस्रकात साकारत असलेल्या जगात मोठ्या प्रमाणात उलथापालथ होत होती. कर्म/पुनर्जन्माची संकल्पना या जगाचे एक महत्त्वाचे अंग होते. अनेक तत्त्वज्ञाने, पंथ आणि धर्मांनी त्या काळी ही संकल्पना गृहीत धरली होती. नैतिक आचरणासाठी पाया तयार करण्यासाठी या संकल्पनेची गरज आहे असेही अनेकांना वाटत होते. मृत्यूनंतर आपल्या कृत्यांचा न्यायनिवाडा होऊन आपल्याला एक तर शिक्षा मिळते किंवा आपल्याला बक्षिस मिळते या विश्वासामुळे अनेकांना नैतिक आचरणासाठी प्रवृत्त केले होते. यहुदी, इस्लाम आणि ख्रिश्चन धर्मात ईश्वर सर्वोच्चस्थानी बसून न्यायनिवाडा करतो या संकल्पनेने नैतिक आचरणाला बळ दिले होते. ब्राह्मणी हिंदुत्ववाद आणि बौद्धधम्मात कर्म/पुनर्जन्माच्या कल्पनेने हेच साध्य केले होते. पुनर्जन्माची संकल्पना हा बौद्ध विचारांचाच भाग आहे असे काहीजण वारंवार मांडतात कारण त्यांना सामाजिक नैतिकतेला आधार निर्माण करणे गरजेचे वाटते.(उदाहरणार्थ, कालुपहाना म्हणतात की बुद्ध स्वतःच पुनर्जन्म मानत होता!) या मांडणीकडे गांभीर्याने पाहणे आवश्यक आहे. आज, एकविसाव्या शतकात, असा काही आधार असणे आवश्यक आहे की नाही हा वेगळा प्रश्न आहे. त्याचा निर्णय इतिहासच करेल.

आदर्शवाद, भौतिकतावाद आणि त्यापलीकडे

आंबेडकरांमधील आदर्शवादी प्रवृत्ती खरे तर नवयान बौद्ध विचारातील अडचणींचे कारण आहे.[३] उदाहरणार्थ, *बुद्ध आणि त्याचा धम्म* या पुस्तकात आंबेडकर बुद्धाच्या शिकवणीला आदर्शवादाशी जोडायचा प्रयत्न करतात.

---

[३] ही आंबेडकरांची प्रवृत्तीमात्र आहे. आंबेडकर आर्थिक आणि राजकीय पैलूंबाबत अतिशय दक्ष असत. 'बौद्ध आणि ब्राह्मण विचारांमधील मर्त्य संघर्ष' याबाबतच्या त्यांच्या विधानाला 'हे भारतीय संदर्भात खरे आहे' अशी जोड ते देतात. 'जगाचा इतिहास हा वर्गसंघर्षाचा इतिहास आहे' या विधानाबाबत असे होत नाही.

भारतीय तत्त्वज्ञानातील मुख्य विचारप्रवाहातील 'मी काय काय स्वीकारतो' याबाबत ते या पुस्तकात लिहितात –

> मन हे सर्व घटनांचे केंद्रस्थान आहे. मन सगळ्याच्या आधी आहे, ते सगळ्यावर राज्य करते, सर्व काही निर्माण करते. मन समजणे म्हणजे सर्व काही समजणे. मनाच्या सर्व शक्तींचे नेतृत्व मनाकडे असते. विविध मनःशक्तींनीच मन बनलेले असते. मनाची रचना कशी आहे, मनाची 'संस्कृती' काय आहे हे सर्वात प्रथम पाहिले पाहिजे (आंबेडकर १९९२ः १०४)

याच्या उलट, कांचा इलाय यांचे अलीकडील संशोधन बुद्धाच्या राजकीय तत्त्वज्ञानाच्या ऐहिक आणि बद्धिप्रामाण्यवादी स्वरूपावर भर देते. 'सर्व लोकांचा अंत मृत्यूनेच होईल' अशा आशयाच्या बुद्धाच्या या विधानाचा आधार घेऊन कांचा इलया बुद्धाला 'प्राचीन काळातील जडवादी' असे म्हणतात. मात्र कट्टर मार्क्सवादी संदर्भात ते असे म्हणत नाहीत.

> बुद्धाची तुलना मार्क्सशी पूर्णांशाने करणे शक्य नाही कारण दोघांच्याही परिस्थितीमध्ये खूप फरक होता. एकजण अप्रगत अशा कृषिअर्थव्यवस्थेचा घटक होता तर दुसरा प्रगत भांडवलशाहीचा जगाबद्दल जडवादी दृष्टिकोन हा मात्र दोघांमधील सामाईक भाग होता. (इलाय २००१ः १२९)

इलाय यांचे निरीक्षण योग्य आहे, परंतु बुद्धाच्या शिकवणुकीचे वर्णन 'जडवाद' म्हणून करणे अपुरे आहे. जडवादाची बहुतेक सर्व रूपे, विशेषतः भारतीय रूपे, काही पायाभूत गुणधर्म असलेल्या वस्तूचे अस्तित्व मानतात. (पारंपरिक भारतीय सांख्य परिभाषेत *स्वभाव*). या वस्तूतूनच ऐतिहासिक जग ब्रह्मांड विकसित झाले आहे. बुद्धाने या मांडणीला नकार दिला आहे. *मज्झिम निकाय* मधील *मूलपरियाय सुत्ता*त बुद्धाने 'मूळ कारण' किंवा 'मूळ क्रम' (किंवा अस्तित्वाच्या आधाराचे कुठलेही रूप) या संकल्पना नाकारल्या आहेत हे आपण मागे पाहिले आहे. 'ऐतिहासिक जडवाद' किंवा 'द्वंद्वात्मक जडवाद' यांची मार्क्सवादी रूपेदेखील त्याच्या समीक्षेत येतात. या संकल्पना सामाजिक संदर्भात (उत्पादनाची साधने व संबंध) 'मूळ कारणा'चे विश्लेषण करतात, परंतु असे एक 'मूळ कारण' आहे हे मान्य करतात. बौद्ध तत्त्वज्ञान हे गृहीतकच नाकारते.

बुद्धाचा 'जडवाद' *पटिच्च समुप्पदात* सोदाहरण दिसतो असे इलाय म्हणतात. अगन्न सुत्तांत (प्रकरण २) मध्ये राज्यसंस्थेच्या उदयाची मीमांसा करण्यात आली आहे. त्यातही बुद्धाचा 'जडवाद' दिसतो असे इलाय यांचे मत आहे. या प्रकरणात कार्यकारणभावाची प्रक्रिया विशद केली गेली आहे. माणसे उत्क्रांत होतात (आणि या प्रक्रियेत अधिकाधिक 'भौतिक' होत जातात), अन्नावर अवलंबून राहतात आणि नंतर खाजगी मालमत्तेवर अवलंबून राहतात. यातूनच चोऱ्यामाऱ्या वाढतात आणि दंडपद्धती व राज्यसंस्था निर्माण होते. अर्थात ही मांडणी म्हणजे एका 'पहिल्या कारणा'पासून निश्चितपणे झालेली उत्क्रांती नव्हे. या मांडणीमध्ये विकासाची व बदलाची प्रक्रिया उलगडून दाखवली आहे. एका गोष्टीतून दुसरी कशी निर्माण होते हे सांगितले आहे.

बौद्ध विचारात 'कार्यकारणा'ची संकल्पना केंद्रिभूत आहे हे 'धम्माचे सूत्र' अशा नावाने उल्लेख केल्या जाणाऱ्या ग्रंथात पहायला मिळू शकते. उत्तरेतील तक्षशिला आणि कुशीनगरपासून अजिंठा आणि कान्हेरीपर्यंत अनेक स्तूपांवर ते कोरलेही गेले आहे. (दत्त १९८८ः २२४-२५n)

> *आदरणीय अस्सजीने त्यानंतर परिव्राजक सारीपुत्ताला धम्माची ही शिकवण सांगितलीः* ***ज्या कारणापासून सर्व काही सुरू होते ते कारण तथागताने सांगितले आहे त्याचप्रमाणे त्याने सर्व गोष्टी एका टप्प्यावर येऊन का थांबतात हेही सांगितले आहे. त्या थोर समणाची ही शिकवण आहे.*** *परिव्राजक सारीपुत्ताने हे ऐकल्यावर त्याला सत्याच्या चक्षुचे विशुद्ध दर्शन झाले – 'आरंभाच्या परिस्थितीशी जे जे जोडलेले असते ते सर्व थांबवण्याच्या प्रक्रियेशीदेखील जोडलेले असते.' (आणि तो म्हणाला), हाच फक्त जर धम्म असेल, तर मग तू अशा स्थितीत पोहोचला आहेस जिथे सर्व दुःख संपते (म्हणजेच निब्बाण). ही स्थिती प्रदीर्घ काळापर्यंत माहीतच नव्हती.* (विनय I २५, ५-६. ठळक अक्षरातील मजकूर 'सूत्र' आहे.)

यातून शास्त्रीय पद्धती दिसते का? दिसते आणि दिसत नाही अशी दोन्ही उत्तरे इथे संभवतात. वरील उतारा कार्यकारणभावावर भर देतो, परंतु त्याचा संबंध बुद्धाच्या सर्वज्ञतेशी जोडला आहे जे अवैज्ञानिक आहे. बुद्धाने जे शिकवले त्याचा रोख भौतिक जगाला समजून घेण्याकडे नव्हता. असा प्रयत्न करणे

निष्फळ आहे असेच त्याचे मत होते. त्याच्या शिकवणुकीचा रोख मानसशास्त्र समजून घेण्याकडे होता. या संदर्भात बौद्धधम्माला 'अवैज्ञानिक' नाही तरी 'प्राक्-वैज्ञानिक' म्हणावे लागेल.

बौद्ध परंपरेच्या सुरुवातीच्या काळात *पटिच्च समुप्पदां*ची दुःखाकडे नेणारी साखळी तुलनेने कमी आदर्शवादी आणि अधिक 'जडवादी' आहे. *अथ्थकवग्गा*मध्ये हे सर्व पुन्हा येते. तिथे 'भांडणे आणि वादविवाद, शोक आणि दुःख, स्वार्थ आणि फसवणूक, उद्धटपणा आणि निंदा' याचा उगम विचारला गेला आहे. याचे उत्तर आहे *प्रिय* (वस्तूंशी किंवा माणसांशी अतिप्रमाणात जोडलेले असणे; प्रिय असणे) जे *खंद* (तृष्णा)तून निर्माण होते. तृष्णा निर्माण होते कारण गोष्टींकडे *सतम्/अतम्* (सुखदायक किंवा दुःखदायक) अशा स्वरूपात पाहिले जाते. ही दृष्टी *पस्सा*मुळे (उत्तेजनेची जाणीव किंवा संपर्क) निर्माण होते. आणि त्याचे कारण *नाम-रूप* (मानसिक आणि भौतिक असते. (*सुत्त निपात* # ८६२-७१). याच सुत्तात पुढे म्हटले आहे की 'आकलनाचा स्रोत काहीतरी हवे असण्यात आहे. भौतिक गोष्टी नाहीशा झाल्याने उत्तेजनाची जाणीव अनुभवास येत नाही. (*सुत्त निपात* # ८७२). 'भौतिकता' आणि 'सुख किंवा असमाधान' मनुष्याकरता 'सत्य' म्हणून उरत नाहीत, असे यात पुढे म्हटले आहे. हे कधी होते? जेव्हा -

> *ज्याचे ज्ञान सामान्य प्रतीचे नाही आणि ज्याचे ज्ञान असामान्यही नाही, जो ज्ञानाशिवाय नाही आणि भौतिकतेचे ज्याचे ज्ञान गोठलेलेदेखील नाही - अशा मनुष्यासाठी भौतिकता थांबलेली असते. बहुआयामी जगाचा ज्ञान हा खरोखरच एक मोठा स्रोत आहे. (सुत्त निपात # ८७५ः अनुवाद - जॉन आयर्लंड)*

*अथ्थकवग्गा*मधील अशाच एका परिच्छेदाचा अनुवाद जॉन गॉम्ब्रिच यांनी केला आहे.

> *आपल्या ज्ञानाविषयी, समजुतींविषयी जो अजिबात आग्रही नाही त्याला कुठलेच बंध नसतात. ज्ञानाने जो मुक्त होतो त्याला कोणतेही भ्रम नसतात. ज्यांनी ज्ञान आणि दृष्टिकोन हे घट्ट धरून ठेवले आहेत, त्यांचा या जगात कायम संघर्ष होत असतो.* (*सुत्त निपात* # ८४७. गॉम्ब्रिच १९९७ः ११९ मध्ये)

हे खूप विरोधाभासी दिसते. असे वाटते की सांगणारा असे काहीतरी सांगायचा, शिकवायचा प्रयत्न करतोय जे त्याच्या भाषेत सांगणे त्याला जड जात आहे. तो अंधारात चाचपडतोय असे वाटते. जेव्हा यासाठी शब्द विकसित झाले तेव्हाही प्रश्न सुटला नाही असे दिसते. कारण शब्दांचा विपर्यास झाला आणि ते भ्रष्टही झाले. पण तरी एक गोष्ट स्पष्ट आहे. बाह्य भौतिक जग आणि आत्मनिष्ठ ज्ञान यांच्यात एक मजबूत धागा आहे. आत्मनिष्ठ ज्ञान हे मानसिक बंधनाचा भाग आहे आणि ते मनुष्याला स्वतंत्र व आनंदी असण्यापासून अटकाव करते. तरीही या शृंखला तोडता येऊ शकतात. तृष्णेपासून मुक्ती ही अनुभवजन्य, मानसिक अवस्था आहे. अनुभवातीत अवस्था नव्हे आणि अशी अवस्था प्राप्त होण्यासाठी आपल्या मानसिक घडणीतून मुक्त होऊन कृतीचे स्वातंत्र्य मिळवणे आवश्यक असते.

पायाभूत सिद्धान्त व विज्ञान

बौद्ध शिकवण सामाजिक व भौतिक जगाच्या स्वरूपासंदर्भात काही सांगत नाही. त्या अर्थाने तिला विज्ञानपूर्व किंवा अवैज्ञानिक म्हणता येईल. परंतु ज्ञानाच्या सिद्धान्ताबाबत मात्र बौद्ध विचार आजच्या वैज्ञानिक दृष्टीशी साधर्म्य सांगतो. कालुपहाना यांनी याबाबत उत्तम स्पष्टीकरण दिले आहे. ते म्हणतात की ज्ञान आणि आकलनाच्या संदर्भात बुद्धाच्या शिकवणुकीने परिपूर्णतावाद आणि संशयवाद या दोन टोकाच्या विचारप्रवाहांपेक्षा मध्यममार्ग स्वीकारला होता (कालुपहाना १९९४ः ३०–५९). अंतिम, परिपूर्ण असे काहीच नसते तरी सापेक्ष ज्ञान मिळवता येऊ शकते आणि मनुष्याला या जगाच्या मानसशास्त्रीय बंधनांतून मोकळे होता येईल इतपत सापेक्ष ज्ञान तर नक्कीच मिळवता येऊ शकते.

*अथ्थकवग्गा*मध्ये *दिठ्ठी* या संकल्पनेची समीक्षा केलेली आहे. यात परिपूर्णतावादाच्या विरोधी मांडणी केलेली दिसते. *दिठ्ठी*चा अर्थ सामान्यतः 'दृष्टिकोन' असा घेतला जातो, पण 'विचारव्यूह' असाही या शब्दाचा अनुवाद केला जातो. बुद्ध ज्या काळात मुक्तीचा आणि ज्ञानाचा शोध घेत होता त्या उलथापालथीच्या काळात त्याच्या लक्षात आले की विविधांगी दृष्टिकोन समोर

ठेवले जात आहेत आणि प्रत्येकच दृष्टिकोनाचा कमालीचा आग्रह धरला जात आहे. त्याच्या असे लक्षात येऊ लागले की असा आग्रह धरणे, ज्ञानाची निश्चिती असण्याची गरज भासणे - मग ते कोणतेही ज्ञान असो, अगदी मुक्तीचेही - हेच मुळात एक बंधन आहे. *अथ्थकवग्गा*त म्हटले आहे - (अनुवादः जॉन आयर्लंड)

> *जो मनुष्य विशिष्ट दृष्टिकोनांशी स्वतःला जोडून घेतो आणि तीच वैचारिक दिशा योग्य आहे, जगात सर्वश्रेष्ठ आहे आणि इतर सर्व दृष्टिकोन त्याच्यापुढे हीन आहेत असे मानतो त्या मनुष्याचे (इतरांशी) कायम मतभेद होतात. जे काही दिसते, ऐकले जाते, जाणवते आणि जे विधीपूर्वक पार पाडले जाते त्यात त्याला स्वतःचा फायदा दिसतो. स्वतःला एक दृष्टिकोन गवसल्यामुळे तो दुसरा प्रत्येक दृष्टिकोन निरर्थक समजू लागतो. न्यायनिवाडा करण्यात जे कुशल आहेत ते म्हणतात की एकाच दृष्टिकोनावर विसंबून राहिल्याने तो दृष्टिकोन म्हणजे एक बंधन बनतो आणि अशा मनुष्याला बाकी सर्व हीन वाटू लागते. जो कोणत्याही एका टोकाला जात नाही त्याच्यासाठी इतरांनी मान्य केलेली शिकवण तपासायचा एकच एक दृष्टिकोन नसतो. जे पाहिले आहे, ऐकले आहे, ज्याचे ज्ञान झाले आहे त्याबाबत तो काही संकल्पना तयार करत नाही. जो ब्राह्मण एकच दृष्टिकोन ठेवत नाही, त्याला या जगात कशा प्रकारे ओळखले जाईल?* (*सुत्त निपात*, ७९६-९८, ८०१-०२)

*दिठ्ठी*ला विरोध म्हणजे मत तयार करायला किंवा विविध दृष्टिकोन असायला विरोध नव्हे असे असूच शकत नाही, कारण दुःखमुक्तीच्या 'आठपदरी' मार्गावरील (चौथे 'महान सत्य') पहिला टप्पा *सम्मदिठ्ठी* किंवा 'योग्य दृष्टिकोन' हा आहे. आपल्या विचारांना, दृष्टिकोनांना चिकटून राहणे, त्याशिवाय दुसरा विचार न करणे या विरुद्धची ही ताकीद आहे. दुसऱ्या शब्दात, परिपूर्णतावादी पद्धतीने कुठलीही विचारचौकट स्वीकारण्याविरुद्ध दिलेली ही कायदेशीर समज आहे.

सुमारे २००० वर्षांनंतर जोतिबा फुले यांनी असाच मुद्दा मांडला. सामाजिक-आर्थिकदृष्ट्या उलथापालथीच्या काळात त्यांनी लिहिले,

सर्व विचारधारांची झीज झाली आहे.
समग्रतेने कोणीच बघत नाही.
क्षुल्लक काय आहे, महान काय आहे–
काहीच कळत नाही.
तत्त्वज्ञानांनी बाजार भरून गेला आहे,
देव-देवता म्हणजे एक कर्कश आवाज झाला आहे.
सर्व लोक तृष्णेच्या मोहाला बळी पडत आहेत.
अनेक मतांचा कर्कश गलबला आहे.
कुणीच कुणाकडे लक्ष देत नाही.
प्रत्येकाला वाटते की आपलेच मत श्रेष्ठ.
असत्यातील अभिमान त्यांना विनाशाकडे नेतो आहे.
म्हणूनच ज्ञानी माणसे म्हणतात,
सत्याचा शोध घ्या (फुले १९९१: ४४०)

असे म्हणता येईल की शास्त्रीय पद्धती ज्ञानाभ्यासावर आधारलेली असते. तपासून घेता येईल असे जगाचे ज्ञान होणे शक्य आहे, परंतु ते कायम सापेक्ष असते कारण विज्ञान सतत विकसित होत असते. नवे आकलन, प्रयोग करायच्या, मोजमाप करायच्या नव्या क्षमता यामुळे आधीचे सिद्धान्त कालबाह्य ठरू शकतात. त्यामुळे ते कायम 'सिद्धान्त'च राहतात, प्रारुप म्हणून राहतात. अंतिम निश्चितता म्हणून राहत नाहीत. एखादा सिद्धान्त किंवा दृष्टिकोन जेव्हा स्वीकारला जातो, जेव्हा त्याचा आग्रह धरला जातो, त्याच्याकडे अंतिम सत्य म्हणून जेव्हा पाहिले जाते, जेव्हा त्याला वास्तवाकडे बघायची साधारण दृष्टी याहून जास्त अवाजवी महत्त्व दिले जाते तेव्हा तो वैज्ञानिक गृहीतक किंवा सिद्धान्त म्हणून न राहता त्याची विचारधारा बनते आणि पुढच्या शिक्षणाला त्यामुळे बाधा येते.

भारतीय वैज्ञानिक विचारांच्या विकासामध्ये संशयवाद आणि परिपूर्णतावाद यांच्यामध्ये असलेल्या या मध्यम मार्गाला फार महत्त्व आहे. नोबेल पारितोषिक विजेते भारतीय अर्थतज्ज्ञ अमर्त्य सेन यांनी भारतीय इतिहास व विज्ञानावरील एका व्याख्यानात वैज्ञानिक विकास, खुले मन आणि संशयवाद, सुधारणावाद

यांच्यातील परस्परसंबंधावर भर दिला होता. त्यांचे असे मत आहे की, भारतातील गणिती आणि वैज्ञानिक विकासाचा (उदाहरणार्थ, खगोलशास्त्र) उगम गुप्तकाळात झाला असे म्हटले जाते, पण ही बीजे आपल्याला गुप्तकाळाच्या आधीच्या भारतातील संशयवादाच्या परंपरेत सापडतात. इसवीसनपूर्व सहाव्या शतकात हे विशेषतः धार्मिक आणि ज्ञानाभ्यासात्मक सनातनीपणाच्या संदर्भात दिसून येते. ('हिस्टरी अँड एन्टरप्राईज ऑफ नॉलेज', *द हिंदू*, जानेवारी ४, २००१). बौद्ध विचाराने *दिठ्ठी*ला विरोध केला होता आणि कुणा गुरूवर विसंबून राहण्यापेक्षा स्वतःच ज्ञान मिळवावे असा आग्रह धरला होता. बौद्ध विचार ही संशयवादाच्या परंपरेमागील एक मोठी शक्ती होती.

जगाची पुनर्बांधणी: *आनंदनिधान*

पारंपरिक बौद्ध विचाराची पुनर्मांडणी करताना आंबेडकरांनी आधी *दुःखा*च्या वर्चस्वाला हरकत घेतली होती. त्यांनी त्याची सामाजिक संदर्भात मांडणी केली व दुःखाचा संबंध सामाजिक व आर्थिक शोषणाशी आहे हे मांडले. यातून मग कर्माचा उद्देश फक्त एका व्यक्तीची मुक्ती इतकाच न राहता तो जागतिक परिवर्तनाशी जोडला गेला. बुद्धाच्या सर्वात पहिल्या उपदेशाला त्याला भेटलेले पाच समण कसे सामोरे जातात, याबद्दल आंबेडकरांनी जे लिहिले आहे त्यात हे प्रत्ययकारी पद्धतीने उमटलेले दिसते. 'मनुष्य याच जगात, याच जन्मात, त्याच्या प्रयत्नांमधून जन्मलेल्या नैतिक आचरणाद्वारे आनंद प्राप्त करू शकतो आणि तीच मुक्ती आहे असा दृष्टिकोन जगाच्या इतिहासात प्रथमच मांडला गेला होता.' (आंबेडकर, १९९२: १३०–३१)

धम्माची संकल्पना 'जगाच्या पुर्नरचने'चा आधार आहे आणि त्यामुळे 'व्यक्ती' केंद्रस्थानी न राहता 'समाज' केंद्रस्थानी येतो. बौद्धधम्म हा एकूणात व्यक्तिवादी धर्म आहे. प्रकरण ३ मध्ये आपण पाहिल्याप्रमाणे बौद्धधम्माने संसारी लोकांकरता आणि उत्पादक, व्यावसायिकांकरता नैतिकतेचे धडे घालून दिलेले आहेत. परंतु बौद्धधम्माची अभिजात रूपे पाहिली तर असे दिसते की इस्लाम, ज्यू, कन्फ्यूशियनिझम, ब्राह्मणी विचार आणि इतरही धर्मांमध्ये समाजाला आज्ञा देण्याची जी परंपरा दिसते ती बौद्धधम्मात नाही. याच्याकडे

एका बाजूने सकारात्मकदृष्ट्या बघता येते, कारण समाजाला 'आज्ञा' दिल्याने नकळतपणे या धर्मांकडून समाजिक उतरंड जपली गेली. दुसरे म्हणजे 'वर्गा'च्या परिभाषेत ते समतावादी असले तरी तिथे लैंगिक विषमता वाढीस लागलेली दिसते.

दुसऱ्या बाजूने पाहिले तर ही एक मर्यादादेखील आहे. थेरवादाच्या व्यक्तिकेंद्री विचाराची प्रतिक्रिया म्हणून महायान बौद्धविचाराकडे बघता येते. भिक्खूंच्या धार्मिक जिज्ञासेला सर्वतोपरी सहाय्य करणे हेच संसारी गृहस्थाचे प्रमुख काम आहे असा दृष्टिकोन थेरवादात दिसतो. बोधिसत्वांच्या शिकवणुकीचे समर्थन करत महायानाच्या समर्थकांनी असे प्रतिपादन केले की 'हीनयान' हा संकुचित व स्वार्थी पंथ आहे. त्याने बुद्धाला फक्त एक शिक्षक म्हणून स्वीकारले आणि काही मोजक्या ज्ञानी व्यक्तींनाच फक्त मुक्ती प्राप्त करता येते असा दृष्टिकोन ठेवला. प्रत्येक व्यक्तीने दमवणाऱ्या, जवळजवळ अंतहीन अशा पुनर्जन्माच्या चक्रातून जाणे, ज्ञानप्राप्तीसाठी कठोर परिश्रम घेणे याऐवजी हीनयानाने पर्यायी मार्ग सुचवला. तो बोधिसत्त्वाकडे जाणारा मार्ग होता. बोधिसत्त्वाची सर्वांप्रतीची करुणा संपूर्ण जगाला मुक्तीकडे न्यायला मदत करणारी होती.

एका अर्थी महायानाने गुणवत्तेच्या हस्तांतरणाला मान्यता देऊन कर्माच्या निर्धारीकरणाला आव्हान द्यायच्या व्यक्तीच्या प्रयत्नांचे सामाजिकीकरण केले. परंतु ते 'पुनर्जन्माच्या चक्रातून सुटका' या चौकटीतच केले जात होते. *संसारा*चे स्वरूप दुःखपूर्ण आहे हा विचार बदलला गेला नव्हता. याचे टोकाचे उदाहरण म्हणजे शुद्ध भूमी बौद्धधम्म. अमिताभ बुद्ध याला एक शक्ती प्राप्त झाली असून त्यायोगे तो प्रत्येक श्रद्धावानाला आनंदाच्या शुद्ध भूमीत पुनर्जन्म देऊ शकतो. (या जागेला *सुखावती* असा शब्द आहे ज्याचा नेमका अर्थ 'आनंदनिधान' असा होतो.) इथूनच तो/ती अंतिम ज्ञान मिळवू शकतात. ही संकल्पना अंतिम मुक्तीचा जवळचा मार्ग दाखवते. बहुतेक सर्व दुःखांचा अंत अंतिम मुक्तीच्या आधीच होतो असे यात गृहीत आहे. जे आनंदनिधान मध्ये राहतात त्यांच्यासाठी ही 'आनंदनिधान' ब्रह्मांडाच्या, काळाच्या, स्वर्गाच्या पलीकडे आहे. ही भूमी इथल्या जीवनाशी जोडलेली नाही.

परंतु या संदर्भात एक मुद्दा उपस्थित केला जाऊ शकतो, तो असा की प्राचीन बौद्धविचारातील नैतिक शिकवण आणि 'जग हे दुःखाने भरलेले आहे, त्यामुळे जगातून सुटका व्हायला हवी' हा विचार या दोहोंमध्ये विरोधाभास आहे. वस्तुतः बौद्धनैतिकतेचे लक्ष्य दुःख आणि शोषण कमी करणे हे आहे. किमान तसे दिसते तरी. धम्मामध्ये स्व-नियंत्रित, कनवाळू, सदाचरणी वर्तनाचा आग्रह धरण्यात आला आहे. अशा वर्तनाने जगामध्ये किमान काही प्रमाणात तरी बदल घडून येणे अपेक्षित आहे. ज्यातून ज्ञानप्राप्ती सोपी होते ती 'शुद्ध भूमी'ची संकल्पना सांगते की शोषण व दुःखाच्या अनुभवजन्य स्वरूपाच्या अनुपस्थितीत व्यक्ती मानसिक पातळीवर खरे स्वातंत्र्य प्राप्त करू शकते. अशा परिस्थितीत, 'शुद्ध भूमी' इथेच, आत्ताच काही प्रमाणात साध्य होऊ शकते का हा अनुभवजन्य सामाजिक आयुष्याच्या प्रत्यक्ष स्वरूपाचा प्रश्न आहे.

जगाची व्यवस्था लावण्याचा सूज्ञ, तर्कशुद्ध असा कोणताही मार्ग नाही हे भांडवलशाहीपूर्व काळात गृहीत धरले जाणे समजण्यासारखे आहे, कारण त्यावेळी विज्ञान प्रगत झाले नव्हते आणि नैसर्गिक प्रक्रियांचे तर्कशुद्ध आकलन झालेले नव्हते. एकोणिसाव्या व विसाव्या शतकात 'वर्गविरहित समाजां'चा आदर्श अर्थशास्त्राच्या ऐतिहासिक नियमांच्या वैज्ञानिक आकलनाशी जोडला गेला. तसेच या नियमांचा तो एक अटळ परिणाम आहे असेही सांगितले गेले. त्यावेळी मात्र 'आनंदनिधान' शक्य आहे, असे वाटू लागले. फ्रेंच राज्यक्रांतीचे आदर्श उदारमतवाद आणि समाजवादाच्या प्रवाहात मिसळले गेले. मानवी आकांक्षाना भाबडे ठरणाऱ्या अनेक शोकात्म गोष्टी विसाव्या शतकात घडल्या. पण तरीही प्रत्यक्ष सामाजिक सुधारणा हा बौद्ध मार्गाचा एक घटक आहे असे आपल्याला म्हणता येईल. 'कार्यमग्न बौद्धधम्मा'ची काही नवीन रूपे हेच करताना दिसतात.[४]

---

४ आफ्रिकन अमेरिकन गॉस्पेल स्वातंत्र्यसंगीत हे याचे समांतर उदाहरण म्हणून दाखवता येईल. यात 'स्वातंत्र्याची भूमी' स्वर्गाकडे किंवा प्रत्यक्षातील देशाकडे- कॅनडाकडे निर्देश करते. पळून जाणाऱ्या गुलामांसाठी कॅनडा हा आधार होता. ओदेत्ताची 'फ्रीडम ट्रिलजी' एका अवस्थांतरणाकडे लक्ष वेधते. यातील पहिले गीत मृत्यूनंतरच्या स्वर्गाचा संदर्भ देते, दुसरे गीत संदिग्ध आहे तर तिसरे गीत सुटकेच्या

याचबरोबर बौद्ध विचाराने *दिठ्ठी*च्या विरोधात दिलेला इशारा त्याच्या विचारचौकटीत मार्क्सवादी किंवा इतर ज्ञानमार्गी विचारधारा आणायला अवरोध करतो. आंबेडकर स्वतः पारंपरिक उदारमतवादी अर्थतज्ज्ञाच्या भूमिकेतून बौद्ध विचाराच्या परिप्रेक्ष्यातील कल्याणकारी राज्याच्या कल्पनेपर्यंत बदलत गेले आहेत. हेच याचे एक मोठे उदाहरण आहे. मार्क्स भांडवलशाहीबद्दल आपल्याला बरेच काही शिकवू शकतो. तसेच त्यापलीकडे जाऊन प्रत्यक्ष अनुभवातील वर्गविहीन आणि जातविहीन, पितृसत्ताकता नसलेल्या समाजाचे चित्र मांडणारी मार्क्सवादी कल्पना समयोचित नाही असेही नाही. परंतु आजचा भांडवलशाही समाज आणि त्याच्यापलीकडे जायच्या शक्यता स्वतंत्रपणे तपासायला हव्यात. त्याला कुठलाही 'वाद' (*दिठ्ठी*) जोडता कामा नये कारण त्यामुळे समज वाढण्यापेक्षा अडथळेच निर्माण होतात हे वारंवार सिद्ध झाले आहे.

भारतीय इतिहासातील बौद्ध व ब्राह्मणी विचार

भारताच्या सामाजिक इतिहासात बौद्ध व ब्राह्मण हा संघर्ष निर्णायक होता अशी आंबेडकरांची मांडणी होती. त्याचे काय?

भारतीय समाजाच्या सामाजिक-ऐतिहासिक विश्लेषणाचे एक सामान्य सूत्र म्हणून ही मांडणी आवश्यक आहे, पण पुरेशी नाही. इतिहासाची बरीच वाटचाल या संघर्षातून झाली आहे हे खरेच आहे. परंतु अतिरेकाचा स्पर्श टाळणेही गरजेचे आहे. बौद्ध विचार व ब्राह्मणी विचार फक्त सामाजिक-आर्थिक पायाचे प्रतिबिंब नसून त्यांची स्वतःची अशी एक वेगळी भूमिका होती, या दोन भिन्न विचारधारा होत्या हे मान्य करायला काहीच हरकत नाही. पण या विचारधारा आणि त्यांच्यातील संघर्ष हा पूर्ण इतिहासाचा एकमेव खुलासा आहे असे मात्र म्हणता येणार नाही. पहिल्या दृष्टिकोनातून पाहिले तर आंबेडकरांची मांडणी योग्य आहे. पण दुसऱ्या दृष्टिकोनातून पाहताना ती अपुरी असल्याचे जाणवते.

तयारीबद्दलचे आहे - 'मी माझ्या घरी, माझ्या ईश्वराकडे जाईन आणि मुक्त होईन'/ 'ये, माझ्याबरोबर त्या प्रदेशात जा....'/ 'मी माझ्या रस्त्याने जात आहे आणि मी मागे वळणार नाही'.

कोणत्याही एका ऐतिहासिक कालखंडाकडे केवळ संघर्षरत असणाऱ्या दोन विचारधारांच्या–तत्त्वज्ञानांच्या परिभाषेतच पाहिले तर त्यातून आपल्याला या तत्त्वज्ञानामध्ये काळाच्या ओघात जे बदल झाले त्याबद्दल काहीच माहिती मिळणार नाही. बौद्ध विचार किंवा ब्राह्मणी विचार कुणालाच चिरंतन, अपरिवर्तनीय म्हणून स्वीकारता येत नाही. या दोन्ही विचारधारांमध्ये जे बदल झाले त्याचे या दोघांच्या संघर्षाच्या संदर्भात तर विश्लेषण व्हायला हवेच. परंतु त्यांच्या मूळ पायाच्या संदर्भात झालेले बदल आणि राजकीय परिमाण या अंगानेही हे विश्लेषण व्हायला हवे. दोघांमध्येही काळाबरोबर बदल झाले आहेत आणि हे बदल फक्त काही नवीन आंतरिक शक्यतांमुळे किंवा एकमेकांबरोबरच्या संघर्षामुळेच झाले असे नाही. आर्थिक आणि राजकीय बदलांशी असलेला संबंध लक्षात न घेता केलेले कोणतेही विश्लेषण पाठ्यपुस्तकी सुलभीकरणाच्या पातळीवरच राहते. त्यामुळे उत्पादनाच्या पद्धती, विचारधारा आणि तत्त्वज्ञानांचा उत्पादनसंबंध व उत्पादनाच्या बदलत्या प्रभावांशी असलेला संबंध याचे आकलन होणे आवश्यक आहे.

आणखी एक गोष्ट लक्षात घ्यायला हवी ती ही की सांस्कृतिक–वैचारिक पातळीवर भारतीय सामाजात बौद्धधम्म आणि ब्राह्मणीधर्म हेच घटक फक्त अस्तित्वात नव्हते. इतर सांस्कृतिक–तात्त्विक–धार्मिक प्रवाहदेखील उपस्थित होते. ज्यात समण परंपरेचे भाग होते आणि सहस्रकाहून अधिक काळ प्रभावी असलेला इस्लाम होता. ख्रिश्चन विचारांचा प्रभाव अखेरच्या दोन शतकांवर होता आणि मार्क्सवाद व उदारमतवादाची धर्मनिरपेक्ष, आधुनिक तत्त्वज्ञानेही आपला प्रभाव दाखवत होती. हे सर्व घटक स्वतंत्रपणे आणि ब्राह्मण व बौद्ध विचारांशी असलेल्या त्यांच्या संबंधाच्या पातळीवर महत्त्वाचे होते.

त्यामुळे वेगळ्या शब्दात सांगायचे झाले तर वेबरने आर्थिक अंगाने केलेल्या विश्लेषणात जसे सांस्कृतिक–वैचारिक घटक जोडून घेतले होते, त्याच पद्धतीने आपल्याला आंबेडकरांच्या बौद्ध–ब्राह्मणी संघर्षाच्या मांडणीकडे पहावे लागेल.

हे लक्षात घेतले तर असे दिसते की आंबेडकरांची मांडणी भारताच्या सामाजिक–ऐतिहासिक विकासातील प्रक्रियांबाबत काही महत्त्वाचे भाष्य

करते. बौद्ध व ब्राह्मणी विचारधारा या भारतातील दोन प्रमुख विचारधारा होत्या आणि सहस्रकाहून अधिक काळापर्यंत या विचारधारांनी व्यक्तीच्या वर्तणुकीचे दोन भिन्न प्रकार आणि दोन भिन्न समाजव्यवस्थांचा पुरस्कार केला. बौद्ध विचारांचा प्रभाव असणारा काळ हा व्यवसायवृद्धीचा आणि शहरीकरणाचा काळ होता. या काळात व्यवसायाभिमुख समाज आणि जागतिक व्यपारातील उत्साही सहभाग यामुळे भारत दूरवरच्या रोम आणि चीनशी जोडला गेला होता. हा आरंभीचा काळ वैज्ञानिक संशोधनाचा, वाद-चर्चांचा, नवीन संकल्पनांच्या स्वागताचा आणि इतिहासाला प्रश्न विचारण्याचा काळ होता हा काही योगायोग नव्हे. पहिल्या सहस्रकाच्या उत्तरार्धात ब्राह्मणी विचारांचा विजय झाला आणि त्यातून विकासाच्या प्रक्रियेला खीळ बसली. अत्यंत कठोर अशा उतरंडीवर आधारलेला, जातींमध्ये विभागलेला समाज अस्तित्वात आला आणि लोकांच्या अभूतपूर्व शोषणाला सुरुवात झाली.

रोमन साम्राज्याचा ऱ्हास आणि चीनमधील यादवी यामुळे व्यवसायात मंदी आली होती. आपण मागे पाहिले त्याप्रमाणे ब्राह्मणी विचार यशस्वी होण्याचे मुख्य कारण सत्ताधाऱ्यांशी असलेली युती हे होते.[५] ब्राह्मणांनी राज्यव्यवस्थेसाठी आवश्यक अशा व्यवस्थापकीय कौशल्यांचा पाया उभारला आणि त्याच वेळी क्षत्रियांना शासक म्हणून मान्यता देणारी विचारधारा निर्माण केली. तिने राजांना देवांशीच जोडले होते. शिवाय त्यांच्यावर समाजकल्याणाची कोणतीही जबाबदारी नव्हती. त्यांचे मुख्य काम वर्णाश्रमधर्माची व्यवस्था टिकवून धरणे हे होते. बौद्ध विचाराने ज्या 'क्षत्रिय धर्मा'ची समीक्षा केली आहे त्याच धर्माचा भाग म्हणून ब्राह्मणी विचाराने सर्व अनैतिक कृत्यांना 'शासनकर्त्याकरता आवश्यक' म्हणून मान्यता दिली.

---

[५] वेबरनेही असेच मत मांडले आहे. *भारतातील धर्म* या पुस्तकात तो म्हणतो, 'ब्राह्मणांच्या राजसत्तेशी असलेल्या युतीमुळे हिंदुधर्माकडून सत्ताधारी वर्गाच्या हितसंबंधांना मोठ्या प्रमाणात पाठिंबा मिळाला (१९५८ः १८)

नवीन सहस्रकात

आजचा काळ अर्थातच वेगळा आहे. जागतिक पातळीवरील आपल्या भूमिकेखेरीज बौद्धधम्माकडे बहुधा आज भारताला एक राष्ट्र म्हणून देण्यासारखे आधीपेक्षा पुष्कळ काही आहे. भारतातील नवीन विवेकशक्ती म्हणून दलित-बहुजन वर्ग उदयाला आले आहेत. बौद्ध विचार त्यांच्या संघर्षाला प्रेरणा तर देऊ शकतोच (इतर तत्त्वज्ञाने आणि धर्मही हे करू शकतात) पण त्याचबरोबर या इतिहासाची जाणीव नव्याने करून देण्यामध्येही बौद्धविचार मदत करू शकतो. भारतीय साहित्यात 'दलिता'चा सर्वात प्रथम उल्लेख जिथे आला आहे त्या उताऱ्याने या प्रकरणाचा शेवट करणे उचित होईल -

जन्म कुणालाही जातीबाहेरचा ठरवू शकत नाही, जन्माने कुणी ब्राह्मण होत नाही.
मनुष्याची कर्मे त्याला हीन किंवा श्रेष्ठ बनवतात.
माझे म्हणणे सिद्ध करण्याकरता मी इथे एक उदाहरण देतो -
सोपक मातंग - चांडाळाच्या मुलाचे हे उदाहरण आहे.
या मातंगाने इतकी प्रसिद्धी मिळवली होती
की ब्राह्मण-क्षत्रिय मोठ्या संख्येने त्याची सेवा करण्याकरता येत
तो एका दैवी रथातून वर गेला असे म्हणतात.
वासना आणि द्वेषाला पराभूत करत तो तृष्णेपासून मुक्त झाला,
त्याचा जन्म किंवा जात त्याला स्वर्गापासून अडवू शकले नाहीत.
परंतु मंत्र जाणणाऱ्यांचे भाईबंद, जन्माने ब्राह्मण असलेले जे लोक आहेत त्यांची कृष्णकृत्ये त्यांना वारंवार उघडे पाडतात.
श्रद्धावंत व गुणवंत लोक त्यांचा तिरस्कार करतात आणि भविष्यातील विनाश पाहतात.
ब्राह्मण म्हणून जन्माला आले असले तरी ते हा तिरस्कार किंवा भविष्यातील विनाश टाळू शकत नाहीत. (*सुत्त निप्पात* # १३६-४१)

हा उतारा *वस्सलसुत्ता*तील आहे. *वसेथ्थसुत्ता*तील 'ब्राह्मण कसा घडतो' याच्या विरोधी असा हा उतारा आहे. जन्मावर नव्हे तर कर्मावर भर देण्याचे बौद्ध विचारातील सूत्र इथेही दिसते. ब्राह्मणी विचार ज्या जातीला सर्वात हीन

समजत होता त्याच जातीत जन्मलेल्या मनुष्याच्या कर्तृत्वाचे उदाहरण म्हणून इथे एका मातंगाचे उदाहरण घेतले आहे.

आज एकाअर्थी त्या मातंगाचे पर्व पुन्हा आले आहे. जगातील सर्व शोषित आज समतेची मागणी करत आहेत आणि त्यांच्या लढ्याला अभूतपूर्व अशी धार आली आहे. तांत्रिक व आर्थिक प्रगतीने आज जो विकास साधला गेला आहे आणि चांगल्या आयुष्याची जी शक्यता निर्माण केली आहे त्याचा एक भाग होण्याची मागणी हा वर्ग करतो आहे. या वर्गाला शोषणापासून, दमनापासून मुक्त व्हायचे आहे. 'स्वर्ग' म्हणजे *सुखावती* अशी आनंदी जागा जी स्वतःच एक खरीखुरी जागृती नाही, पण जिच्या सामाजिक यशामुळे माणसांना त्यांच्या क्षमता उत्तम रीतीने जाणून घेण्याजोगी परिस्थिती निर्माण झाली आहे असे नवीन आकलन आपण करून घेऊ शकलो तर हे एक महत्त्वाचे आणि साध्य होण्याजोगे लक्ष्य आहे असे आपल्याला म्हणता येईल. परंतु या मागणीबरोबरच नवीन आव्हानेही उभी राहतात. आधुनिक तंत्रज्ञानाचे जसे फायदे आहेत तसेच धोकेही आहेत. माथेफिरू प्रवृत्तीच्या विचारधारेपासून लांब राहणे आवश्यक आहे हा आजच्या जगातील बहुधा सर्वात महत्त्वाचा धडा आहे. न्यूयॉर्क शहरातील जागतिक व्यापार केंद्रावरील हल्ला आपल्याला याचीच आठवण करून देतो.

'मला छळण्यात आले, मारण्यात आले, मी जखमी झालो, मी लुटला गेलो!'
अशा विचारांना खतपाणी घातल्याने द्वेष कधीच संपणार नाही
'मला छळण्यात आले, मारण्यात आले, मी जखमी झालो, मी लुटला गेलो!'
हे असे विचार सोडून दिले तरच द्वेष संपेल.
कारण या जगात
द्वेषाने द्वेष कधीच संपत नाही
द्वेषापासून मुक्त झाल्यानेच द्वेष संपतो
हाच चिरंतन धम्म आहे. (*धमम्पद* # ३-५)



संदर्भग्रंथ सूची

Buddhist Texts, Theravada

Asvaghosha, 1936, *The Buddhacarita or Acts of the Buddha*, E. H. Johnston, Complete Sanskrit Text with English Translation. Cantos I to XIV translated from the original Sanskrit supplemented by the Tibetan version together with an introduction and notes by E.H. Johnston.

Dhammapada, translated and edited by S. Radhakrishnan, 1998, *The Dhammapada, with introductory essays, Pali text, English translation and notes*, Delhi: Oxford University Press.

Also translated by John Richards; available on internet with introduction: *http://eawc.evansville.edu/anthology/dhammapada.html*

Also translated anonymously and available on internet: *http://www.angelfire. com/ca/SHALOM/Dhammapada.html*

Marathi translation: B.G. Bapat, 2001, translator, *Dhammapada, Mulgatha-anvay-arth-mul Pali Shabdanca Arth ani sankshipt Arthakatha,* Pune: Dhamma Books Prakashan.

Digha Nikaya, Volume I, translated by T.W. Rhys Davids, UK: Pali Text Society, 1910; Volume 2, translated by T.W. and C.A.F. Rhys Davids, with Preface to Second Edition by C.A.F. Rhys Davids, UK: Pali Text Society, 1941; Volume 3, translated by T.W. and C.A.F. Rhys Davids with an Introduction by T.W. Rhys Davids, UK: Pali Text Society, 1921.

Jatakas, 1985, *The Jataka or Stories of the Buddha's Former Births*, edited by E.B. Cowell, Cambridge University Press; Volume 1, Translated by Robert Chalmers and W.H.D. Rouse; Volume 2, Translated by W.H.D. Rouse; Volume 3, Translated by H.T. Francis and R.A. Neil; Volume 4, Translated by W.H.D. Rouse; Volume 5, Translated by H.T. Francis; Volume 6, Translated by E.B. Cowell and W.H.D. Rouse.

Majjhima Nikaya, 1976, translated by I.B. Horner, 1976, *The Middle Length Sayings (tr. of Majhima Nikaya)*, 3 Volumes, London: Pali Text Society. Translated and available on internet, *www.sacred-texts.com/bud/maj/* texts translated by Thanissaro Bhikku and others.

Milindapanha, 1963, Rhys Davids, T.W., translator, *The Questions of King Milinda*, New York: Dover Editions.

Samyutta Nikaya, 2001, Selections on internet *www.sacred-texts.com/bud/maj/* Translated from the Pali by Thanissaro Bhikkhu.

Sutta Nipata, 2000, Lord Chalmers, translator, *Buddha's Teachings: Being the Sutta-Nipata or Discourse-Collection*, Edited in the Original Pali Text with an English Version Facing It, (Volume 37 of Harvard Oriental Series), Delhi: Motilal Banarsidass.

Also translated by John Ireland, *The Discourse Collection: Selected Texts from the Sutta Nipata*, Buddhist Publication Society 'Wheel' Publication No. 82, @ Buddhist Publication Society, 1965, 1983); some suttas available on internet.

Available on internet. *http://members.nbci.com/book_archive/02/canon/khuddaka/suttanipata/* with translations by Thanissaro Bhikku and John Ireland.

Theragatha and Therigatha: selected Suttas translated by Thanissaro Bhikku. Available on internet, *www.accesstoinsight.org/canon/khuddaka/theragatha/*

Vinaya, translated by T.W. Rhys Davids and Herman Oldenberg, 1885, *Vinaya Texts, Part I – The Patimokkha, The Mahavagga I–IV*, (first published OUP as Vol. 13 of Sacred Books of the East), reprinted Delhi: Motilal Banarsidass; 1996, 1882, *Vinaya Texts, Part II: The Mahavagga, V–X, The Kullavagga I-III* (first published OUP 1882 as Volume 17 of The Sacred books of the East), reprinted Delhi: Motilal Banarsidass, 1998; 1885, *Vinaya Texts Part III: The Kullavagga, IV–XII* (first published OUP 1885 as Volume 20 of Sacred Books of the East), reprinted Delhi: Motilal Banarsidass, 1998.

Buddhist Texts: Mahayana, Vajrayana and Beyond

Bodhicaryavatara of Shantideva, 2000, Epitome of Shantideva's 'Entering the Path to Enlightenment' (Bodhicaryavatara-Samgraha), Compiled and Translated by Georg Feuerstein, internet.

Dohakosa of Saraha, 1954, selections translated by D.S. Snellgrave as 'Treasury of Songs' in Edward Conze et al., editor, *Buddhist Texts Through the Ages*, Harper Torchbooks, 1964; available on internet.

Ryokan, 1988, *One Robe, One Bowl: The Zen Poetry of Ryokan*, translated and introduced by John Stevens, New York/Tokyo: Weatherhill.

Srimalasimhanada-sutra, 1974, *The Lion's Roar of Queen Srimala: A Buddhist Scripture on the Tathagatagarbha Theory*, Translated, with Introduction and Notes by Alex Wayman and Hideko Wayman, Columbia University Press.

Suhrllekha, 1996, *Nagarjuna's Letter to King Gautamiputra, with Explanatory Notes based on Tibetan Commentaries and a Preface by His Holiness Salya Trizin*, translated into English from the Tibetan by Venerable Laxang Jamspal, Venerable Ngawang Samten Chophel, and Peter Delia Santina, Delhi: Motilal Banarsidass.

Taranatha, 1990, *Taranatha's History of Buddhism in India*, 1990, edited by Debiprasad Chattopadhyaya; translated from Tibetan by Lama Chimpa and Alaka Chattopadhyaya, Delhi: Motilal Banarsidass.

Other Indian Literature

Adigal, *Ilango*, 1956, *Shilappadikaram (The Ankle Bracelet)*, translated by Alain Danielou, New York: New Directions.

Arthasastra, 1992, edited, rearranged, translated and introduced by L.N. Rangarajan, *Kautilya: The Arthasastra*, New Delhi: Penguin Books.

Bahenbai, 1979, Shalini Anant Javadekar, ed. *Sant Bahenabainca Gatha va Samiksha*, Pune: Dharmik va Sanskritic Prakashan Mandal (Marathi).

Bhagavad Gita, 1944, *The Bhagawad Gita*, translated and interpreted by Edgerton, Franklin, New York: Harper Torchbooks.

Cokamela, 1987, M.S. Kanade and Bhalchandra Khandekar, *Sant Cokhamela Abhangvani*, Pune: Snehavardhan Publishing House (Marathi).

Kabir, 1986, *The Bijak of Kabir*, tr. By Linda Hess and Shukdev Singh; Essays and Notes by Linda Hess, Delhi: Motilal Banarsidass (first edition San Francisco, 1983).

Kamasutra, 2001, Kamasutra of Vatsyayana, translated by Sir Richard Burton and F.F. Arbuthnot, with an introduction by G.D. Khosla, Mumbai: Jaico.

Kural, 1988, Tirukkural, English translation by G.U. Pope, introduction by S. Agesthialingam, Thanjavur, Tamil University.

Thiruvullar, 1990, *The Kural*, translated from the Tamil with an Introduction by P.S. Sundaram, Penguin Books.

Manusmriti, 1991, translated by Wendy Doniger with Brian K. Smith, with an introduction and notes by Wendy Doniger, *The Laws of Manu*, New Delhi: Penguin.

Mirabai see Mukta, Parita

Phule, *Jotirao*, 1991, *Mahatma Phule Samagra Wangmay*, edited by Y.D. Phadke, Mumbai: Maharashtra Rajya Sahitya ani Sanskriti Mandal (Marathi).

Ravidas, 1988, in Hawley, John Straughton, and Mark Juergensmeier, 1988, *Songs of the Saints of India*, Oxford University Press.

Rig Veda, 1994, translated and edited by Wendy Doniger O'Flaherty, *The Rig Veda: An anthology*, Penguin Books.

Tukaram, 1973, *Shri Tukarambavancya Abhangaci Gatha*, Mumbai: Shaskiya Madhyavati Mudranalay (Marathi collection of Tukaram's Abhangs).

1990, *Punha Tukaram*, Dilip Chitre, editor, Mumbai: Popular Prakashan; (Marathi).

1991, *Says Tuka: Selected Poetry of Tukaram*, Translated from Marathi and with an Introduction by Dilip Chitre, New Delhi: Penguin Books

2000, *The Poems of Tukarama*, Translated and Re-arranged with Notes and Introduction by J. Nelson Fraser and K.B. Marathe, Delhi: Motilal Banarsidass.

Upanisads, 2000, translation and introduction by Valerie J. Roebuck, New Delhi: Penguin.

Secondary Sources

Aloysius, G., 1999, 'Caste in and Above History,' *Sociological Bulletin* 48 (1&2), March-September.

———, 1998, *Religion as Emancipatory Identity: A Buddhist Movement Among the Tamils Under Colonialism*, New Delhi: New Age International Publishers.

Aloysius, G., 1997, *Nationalism without a Nation in India:* New Delhi: Oxford University Press.

Ambedkar, B.R., 1992, *of Dr. Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches*, Volume 11, compiled by Vasant Moon, Bombay: Government of Maharashtra.

———, 1987, *Dr. Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches*, Volume 3, compiled by Vasant Moon, Bombay: Government of Maharashtra.

———, 1982, *Dr. Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches*, Volume 2, Compiled and Edited by Vasant Moon, Bombay: Government of Maharashtra Education Department.

———, 1979, *Dr. Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches*, Volume 1, Mumbai: Government of Maharashtra.

Anderson, Carol, 1999, *Pain and Its Ending: The Four Noble Truths in the Theravada Buddhist Canon*, Surrey, England: Curzon Press.

Bapat, P.V., 1997, 2500 *Years of Buddhism*, Government of India: Publications Division.

Basham, A.L., 1959, *The Wonder That Was India: A Survey of the Culture of the Indian Sub-Continent before the Coming of the Muslims*, New York: Grove Press.

———, 1958, 'Jainism and Buddhism' in *Sources of Indian Tradition*, compiled by Wm. Theodore de Bary, Stephen N. Hay, Royal Weiler and Andrew Yarrow, New York: Columbia University Press.

Basu, N.N., 1982, 'Modern Buddhism and Its Followers in Orissa,' *Archeological Survey of Mayurbhanj*, Vol. 1.

Bayley, Susan, 1999, *Caste, Society and Politics in India: From the Eighteenth Century to the Modern Age, The New Cambridge History of India IV: 3*, Cambridge University Press.

Beal, Samuel, 1983, *Si-Yu Ki, Buddhist Records of the Western World*, Translated from the Chinese of Hiuen Tisang AD 629 by Samuel Beal (Originally published 1884, London: Trubner and Company), New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation.

Bhattacharya, Narendra Nath, 1996, *History of the Sakta Religion*, New Delhi: Munishiram Manoharlal.

Blackstone, Kathryn, 2000, *Women in the Footsteps of the Buddha: Struggle for Liberation in the Therigatha*, Delhi: Motilal Banarsidass (first edition Britain 1988).

Bloch, Jules, 1970, The formation of the Marathi Language, translated by Dev Raj Channa, Delhi: Motilal Banarsidass (original edition, 1914).

Brockington, John, 1997, 'Concepts of Race in the Mahabharata and Ramayana,' in Peter Robb, editor, *The Concept of Race in South India*, Delhi: Oxford University Press.

Bronkhorst, Johannes, 2000, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, Delhi: Motilal Banarsidass (first edition: 1986, Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH).

———, 1998, *The Two Sources of Indian Asceticism*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers (first edition Peter Lang, Bern 1993).

Buddhadasa Bhikku, 1986, *Dhammic Socialism*, Chief Translator and Editor, Donald K. Swearer, Bangkok: Thai Inter-Religious Commission for Development.

Burford, Grace, 1991, *Desire, Death and Goodness: The Conflict of Ultimate Values in Theravada Buddhism*, New York: Peter Lang Publishing.

Cardona, George, 'Indo-Aryan Languages,' *Encyclopedia Britannica*, CD edition, 1997.

Chakravarty, Uma, 1996, *The Social Dimensions of Early Buddhism*, New Delhi: Munishiram Manoharlal.

———, 1989, 'The World of the Bhaktin in South Indian Traditions: The Body and Beyond,' in Madhu Kishwar, editor, *Women Bhakta Poets* (Manushi 10th Anniversary Issue), New Delhi.

Chandra, Sudhir, 1994, *The Oppressive Present: Literature and Social Consciousness in Colonial India*, New Delhi: Oxford University Press.

Chatterjee, Partha, 1993, *The Nation and Its Fragments*, New Delhi: Oxford University Press.

Chatterji, Suniti Kumar, 1974, *Kirata-Jana-Kriti: The Indo-Mongoloids: Their Contribution to the History and Culture of India*, Calcutta: Asiatic Society.

Chattopadhyaya, Deviprasad, 1981, *Lokayata: A Study in Ancient Indian Materialism*, New Delhi: Peoples' Publishing House.

Communist Party of India, 1976, 'Political Thesis (adopted at the second congress, 28 February to 6 March 1958)' in M.B. Rao, ed., *Documents of the History of the Communist Party of India*, New Delhi: Peoples Publishing House.

Cousins, L.S., 1996, 'The Dating of the Historical Buddha: A Review Article,' *Journal of the Royal Asiatic Society*, 3,6.1.

Couture, Andre, 'A Survey of French Literature on Ancient Indian Buddhist Hagiography,' in Phyllis Granoff and Koichi Shinohara, ed., *Monks and Magicians: Religious Biographies in Asia*, Delhi: Motilal Banarsidass.

Deshpande, Vijaya, 2001, 'Ancient Indian Medicine and its Spread to China,' *Economic and Political Weekly*, March 31.

Dhere, R.C., 1984, *Shri Vitthal: Ek Mahasmanvay* (Marathi: Sri Vitthal: A Great Confluence), Pune: Shri Vidya Prakashan.

Drekmeier, Charles, 1962, *Kingship and Community in Ancient India*, Bombay: Oxford University Press.

Dumont, Louis, 1998, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, New Delhi: Oxford University Press.

Durkheim, Emile, 1965, *The Elementary Forms of the Religious Life*, New York: The Free Press.

Dutt, Sukumar, 1988, *Buddhist Monks and Monasteries of India*, Delhi: Motilal Banarsidass.

Eaton, Richard, 2000, *Essays on Islam and Indian History*, Delhi: Oxford University Press.

———, 1997, *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204- 1760*, New Delhi: Oxford University Press.

Eschmann, A., 1978, 'Mahima Dharma: An Autochthonous Hindu Reform Movement,' in Anncharlotte Eschmann, Herman Kulke, G. Charu Tripathi, ed., *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa*, New Delhi: Manohar.

Fuller, C.J., 1997, editor, *Caste Today*, New Delhi: Oxford University Press.

Geetha, V. and S.V. Rajadurai, 1998, *Towards a NonBrahman Millennium: From Iyothee Thass to Periyar*, Calcutta: Samya.

Gokhale, B.G., 1976, *Buddhism in Maharashtra: A History*, Bombay: Popular Prakashan.

Gombrich, Richard F., 1997, *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings*, Delhi: Munshiram Manoharlal.

Gordon, Stewart, 1998, *The Marathas 1600–1818, The New Cambridge History of India II 4*, Cambridge University Press (South Asian Edition by Foundation Books, New Delhi).

Granoff, Phyllis, 'Jain Biographies of Nagarjuna: Notes on the Composing of a Biography in Medieval India,' in Phyllis Granoff and Koichi Shinohara, ed., *Monks and Magicians: Religious Biographies in Asia*, Delhi: Motilal Banarsidass, pp. 45–66.

Hart, George, 1983, 'The Theory of Reincarnation among the Tamils,' in Wendy Doniger O'Flaherty, editor, *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, New Delhi: Motilal Banarsidass, pp. 116–136.

———, 1975 'Ancient Tamil Literature: Its Scholarly Past and Future,' in Burton Stein, ed., Essays in South India, Honolulu: University of Hawaii Press, 1975. pp. 41–62.

Hawley, John Straughton, and Mark Juergensmeier, 1988, *Songs of the Saints of India*, Oxford University Press.

Hiltebeitel, Alf, 2001, *Draupadi among Rajputs, Muslims and Dalits: Rethinking India's Oral and Classical Ethics*, Delhi: Oxford University Press.

Ilaiah, Kancha, 2001, *God as Political Philosopher: Buddha's Challenge to Brahminism*, Calcutta: Samya.

Inde, Roland, 1990, *Imagining India?* Basil Blackwell.

Javale, B.G., 1999, *Pandharica Pandurang Bodhisatva Hota* (Marathi, 'The Pandurang of Pandhari was a Boddhisatva'), Bid: Dolas Prakashan.

Jones, E.L., 1988, *Growth Recurring: Economic Change and World History*, New York: OUP.

Joshi, Lal Mani, 1983, *Discerning the Buddha: A Study of Buddhism and the Brahmanical Hindu Attitude to It*, New Delhi: Munishiram Manoharlal.

Kalidas, S., 2001, 'Criminal Neglect,' *India Today*, August 20.

Kalupahana, David, 1994, *A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities*, Delhi: Motilal Banarsidass.

———, 1987, *The Principles of Buddhist Psychology*, Albany: State University of New York Press.

Karashima, Noboru, 1997, 'The Untouchable in Tamil Inscriptions and Other Historical Sources in Tamil Nadu' in H. Kotani, editor, *Caste System, Untouchability and the Depressed*, New Delhi: Manohar, pp. 230.

Keay, John, 2001, *India: A History*, HarperCollins India.

Khare, R.S., 1984, *The Untouchable as Himself: Ideology, Identity and Pragmatism among the Lucknow Chamars*, Cambridge University Press.

Klass, Morton, 1980, *Caste: The Emergence of the South Asian Social System*, Philadelphia: Institute for the Study of Human Rights.

Kochar, Rajesh, 2000, *The Vedic People: Their History and Geography*, New Delhi: Orient Longman.

Kosambi, Damodar Dharmanand, 1986, 'The Decline of Buddhism in India' in *Exasperating Essays: Exercises in the Dialectical Method*, Pune, R.P. Nene.

———, 1985, 'The Origins of Feudalism in Kashmir,' in A.J. Syed, ed., *D.D. Kosambi on History and Society: Problems of Interpretation*, University of Bombay: Department of History.

Kosambi, Damodar Dharmanand, 1975, *An Introduction to the Study of Indian History*, Second Revised Edition, Bombay: Popular Prakashan.

Kotani, Hiroyuko, 2000, 'Historical Formation of Hindu Identity in Relation to British Colonical Rule,' in Hiroyuki Kotani et al. ed., *Fusing Modernity: Appropriation of History and Political Mobilization in South Asia*, Osaka: Japan Center for Area Studies, pp. 5–20.

Kotani, Hiroyuko, 1999, 'Kingship, state and Local Society in Ritual Functions: Maratha Kingdom to Bombay Government,' in *Rituals as Popular Culture; towards Historico-Anthropological Understanding of Indian Society*, Tokyo, Japan: Steering Committee of the Research Project: Institutions, Networks and Forces of Change in Contemporary South Asia.

Kotani, Hiroyuko, 1997, editor, *Caste System, Untouchability and the Depressed*, New Delhi: Manohar.

Kulke, Hermann, 1997, 'The Early and Imperial Kingdom: A Processural Model of Integrative State Formation in Early Medieval India,' in Hermann Kulke, editor, *The State in India, 1000–1700*, New Delhi: Oxford University Press, pp. 233–262.

Lai, Whalen, 1995, 'The Three Jewels in China,' in Takeuchi Yoshinori, editor, *Buddhist Spirituality: Indian, Southeast Asian, Tibetan, Early Chinese*, Delhi: Motilal Banarsidass, pp. 275–342.

Leach, E.R., 1971, editor, *Aspects of Caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan*, Cambridge Papers in Social Anthropology 2, Cambridge University Press.

Liu, Xinru, 1994, *Ancient India and Ancient China; Trade and Religious Exchanges AD 1-600*, New Delhi: Oxford University Press.

Macy, Joanna, 1992, *Mutual Causality in Buddhism and General Systems Theory: The Dharma of Natural Systems*, Delhi: Manohar.

Mair, Victor, 1994, 'Buddhism and the Rise of the Written Vernacular in East Asia: The Making of National Languages,' *Journal of Asian Studies* 53 (34), August, 707–751.

Majumdar, R.C., ed., *The Classical Accounts of India*, Calcutta: Firma K.L. Mukhopadhyay, 1960.

Manickam, S., 1990, *Nandanar, The Dalit Martyr: A Historical Reconstruction of His Times*, Madras: The Christian Literature Society.

Mehra, Sunil, 1998, 'Luminous Ladakh,' *Outlook*, July 13 (photographs by Benoy Behl).

Mendelsohn, Oliver and Marika Vicziany, 1998, *The Untouchables: Subordination, Poverty and the State in Modern India*, Cambridge University Press.

Menon, Amarnath, 2001, 'Easy Pickings,' *India Today*, July 30.

Mirashi, V.V., 1981, *The History and Inscriptions of the Satavahanas and the Western Ksatrapas*, Bombay: Maharashtra State Board for Literature and Culture.

Moon, Vasant, 1995, *Vasti*, (Marathi) Mumbai: Granthali; translated by Gail Omvedt, 2001, *Growing Up Untouchable in India: A Dalit Autobiography*, Boulder: Rowman and Littlefield.

More, Sadanand, 1996, *Tukaram Darshan* (Marathi: Views of Tukaram), Pune: Gaj Prakashan.

Mukta, Parita, 1997, *Upholding the Common Life: The Community of Mirabai*, New Delhi: Oxford University Press.

Nagaraja Rao, M.S., 1985, 'Brahmi Inscriptions and their Bearing on the Great Stupa at Sannati,' in Indian Epigraphy: Its Bearing on the History of Art, eds. Frederick M. Asher and G.S. Gai, Delhi, pp. 41–45.

Narasu, P. Laxmi, 1993, *The Essence of Buddhism*, New Delhi: Asian Educational Services.

Natarajan, Kanchana, 2001, 'Gendering of Early Indian Philosophy: A Study of *Samkhyakarika,' Economic and Political Weekly*, April 28.

Nehru, Jawaharlal, 1959, *The Discovery of India*, edited by Robert Crane, Garden City, New York: Anchor Books.

O'Flaherty, Wendy Doniger, 1983, editor, *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, New Delhi: Motilal Banarsidass (1980 University of California Press).

O'Flaherty, Wendy Doniger, 1983, 'The Image of the Heretic in the Gupta Puranas,' in Bardwell Smith, ed., *Essays on Gupta Culture*, Delhi: Motilal Banarsidass.

Oldenberg, Herman, 1991, *The Doctrine of the Upanisads and Early Buddhism*, translated by Shudhar Shanti, New Delhi: Motilal Banarsidass.

Omvedt, Gail, 1994, *Dalits and the Democratic Revolution: Dr. Ambedkar and the Dalit Movement in Colonial India*, New Delhi: Sage.

———, 1976, *Cultural Revolt in a Colonial Society: The NonBrahman Movement in Western India, 1873 to 1930*, Poona: Scientific Socialist Education Trust.

Pati, Biswamony, 2001, 'Identity, Hegemony, Resistance: Conversions in Orissa, 1800-2000' *Economic and Political Weekly*, November 3.

Patil, Sharad, 1991, *Dasa-Sudra Slavery*, *Volume I, Part II*, Pune: Sugava Prakashan.

———, 1982, *Dasa-Sudra Slavery: Studies in the Origins of Indian Slavery and Feudalism and their Philosophies*, New Delhi: Allied Publishers.

Possehl, Gregory, editor, 1979, *Ancient Cities of the Indus*, New Delhi: Vikas.

Queen, Christopher, and Sally King, 1996, editors, *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*, Albany: State University of New York Press.

Quigley, Deccan, 1999, *The Interpretation of Caste*, New Delhi: Oxford University Press.

Raj Kumar, 1995, 'Oriya Dalit Literature: A historical Perspective,' *Fourth World*, October.

Ray, Himanshu, 1994, *The Winds of Change: Buddhism and the Maritime Links of Early South Asia*, Delhi: OUP.

Raychaudhuri, Hemachandra, 1960, 'Geography of the Deccan' in G. Yazdani, ed., *The Early History of the Deccan*, New Delhi: Oxford University Press.

Rhys Davids, T.W., 1997, *Buddhist India*, (originally published London; 1917), Delhi: Motilal Banarsidass.

Salunkhe, A.H., 1999, *Tukaramancha Sheti* (Marathi: Tukaram's Agriculture), Kolhapur: Express Publishing House.

———, 1997, *Vidrohi Tukaram* (Marathi: Tukaram the Rebel), Pune: Gopal Mokashi.

Sahdevan, M., 1993, *Towards Social Justice and Nation-Making: A Study of Sahodaran Ayyappan*, Palakkadi: Sophum.

Sahu, N.K., 1958, *Buddhism in Orissa*, Bhubaneswar: Utkal University.

Sangharakshata, 1987, *A Survey of Buddhism: Its Doctrines and Methods Through the Ages*, London: Tharpa Publications.

———, 1986, *Ambedkar and Buddhism*, Glasgow: Windhorse Publications.

———, 1980, *Flame in Darkness: The Life and Sayings of Anagarika Dharmapala*, Pune: Triratna Granthmala.

Sangve, Vilas, 1997, *Jaina Religion and Community*, Mumbai: Popular Prakashan.

Sarkar, H., 1985, 'The NagarjunaKhonda Phase of the Lower Krsna Valley Art: A Study Based on Epigraphical Data,' in *India Epigraphy: Its Bearing on the History of Art*, eds. Frederick M. Asher and G.S. Gai, Delhi, pp. 29–34.

Sarkar, Sumit, 2000, 'Identities and Histories: Some Lower-Caste Narratives from Early 20th Century Bengal,' in Hiroyuki Kotani et al. ed., *Fussing Modernity: Appropriation of History and Political Mobilization in South Asia*, Osaka: Japan Center for Area Studies, pp. 183–212.

Sarkar, Sumit, 1997, *Writing Social History*, Delhi: Oxford University Press.

Sastri, K.A. Nilakanta, 1999, *A History of South India: From Prehistoric Times to the Fall of Vijayanagar*, New Delhi: Oxford University Press.

Selvanayagam, Israel, 1996, *Vedic Sacrifice: Challenge and Response*, New Delhi: Manohar.

Sen, Amartya, 2001, 'History and the Enterprise of Knowledge,' *The Hindu*, January 4; excerpts from Inaugural Address to 61st annual session of the Indian History Congress, January 2.

Singh, Amar, 1984, *The Heart of Buddhist Philosophy – Dinnaga and Dharmakirti*, Delhi: Munshiram Manoharlal.

Sharma, R.S., 1997, 'How Feudal was Indian Feudalism?' (Revised and Updated 1992), in Hermann Kulke, editor, *The State in India, 1000–1700*, New Delhi: Oxford University Press, pp. 48–85.

Sharma, R.S., 1958, *Sudras in Ancient India: A Social History of the Lower Order Down to circa AD 600*, Delhi: Motilal Banarsidass.

Sharma, T.R.S., 2000, ed. *Ancient Indian Literature: An Anthology, Volume One: Vedic, Sanskrit and Pali*, Delhi: Sahitya Academy.

Skilton, Andrew, 1994, *A Concise History of Buddhism*, Windhorse Publications.

Smith, Vincent, 1998, *Asoka: The Buddhist Emperor of India* (first published 1890-1930), Delhi: Low Price Publications.

Sontheimer, Gunther-Dietz and Hermann Kulke, 2001, editors, *Hinduism Reconsidered*, New Delhi, Manohar.

Sources of Indian Tradition, 1960, Compiled by Wm Theodore de Bary, Stephen N. Hay, Royal Weiler and Andrew Yarrow, New York: Columbia University Press, 1960; Special Contributions by R.N. Dandekar, Part One: Brahmanism; A.L. Basham, Part Two: Jainism and Buddhism. Columbia University Press.

Stone, Elizabeth Rosen, 1994, *The Buddhist Art of Nagarjunakhonda*, Delhi: Motilal Banarsidass.

Tanabe, Akio, 1999, 'Kingship and Caste: the Relationship between King/ Dominant Caste and the Brahman Reconsidered,' in *Rituals as Popular Culture; towards Historico-Anthropological Understanding of Indian Society*, Tokyo, Japan: Steering Committee of the Research Project: Institutions, Networks and Forces of Change in Contemporary South Asia.

Thapar, Romila, 1996, *A History of India: Volume One*, New Delhi: Penguin.

Thapar, Romila, 1984, *From Lineage to State: Social Formations in the Mid-First Millennium BC in the Ganga Valley*, Bombay: Oxford University Press.

———, 1982, *Asoka and the Decline of the Mauryas*, Delhi: Oxford University Press, first published 1963.

———, 1979, *Ancient Indian Social History: Some Interpretations*, New Delhi: Orient Longman.

Tharu, Susie and Lalita, ed. 1991, *Women Writing in India*, Volume I, New Delhi: Oxford University Press.

Tripathi, G.C., 1978, 'Jagannatha - The Ageless Deity of the Hindus,' in Anncharlotte Eschmann, Herman Kulke and G. Charu Tripathi, ed. *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa*, New Delhi: Manohar.

Upreti, G.B., 1997, *The Early Buddhist World Outlook in Historical Perspective*, New Delhi: Manohar.

Wayman, Alex, 1995, 'The Diamond Vehicle' in Takeuchi Yoshinori, ed. *Buddhist Spirituality: Indian, Southeast Asian, Tibetan, Early Chinese*, Delhi: Motilal Banarsidass.

Weber, Max, 1996, *The Religion of India*, Delhi: Munshiram Manoharlal.

———, 1958a, *From Max Weber*, editors and translators, H.H. Gerth and C.W. Mills, New York: Oxford University Press, 1958.

———, 1958b, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, translated by Talcott Parsons, New York: Charles Scribners' Sons.

Wink, Andre, 1990, *Al-Hind: The Making of the Indo-Islamic World, Volume I: Early Medieval India and the Expansion of Islam, Seventh to Eleventh Centuries*, Delhi: Oxford University Press.

Wolpert, Stanley, 1977, *A New History of India*, New York: Oxford University Press.

Wright, Arthur, 1965, *Buddhism in Chinese History*, New York: Atheneum.

Yazdani, G., 1960, editor, *The Early history of the Deccan*, 2 volumes, New Delhi: Oxford University Press.

Yoshinori, Takeuchi, 1995, editor, *Buddhist Spirituality: Indian, Southeast Asian, Tibetan and Early Chinese*, Delhi: Motilal Banarsidass.

Zelliot, Eleanor, 1995, 'Chokhamela: Piety and Protest,' in David Lorenzen, ed., *Bhakti Religion in North India*, New York: SUNY Press.

Zelliot, Eleanor, 1992, *From Untouchable to Dalit: Essays on the Ambedkar Movement*, New Delhi: Manohar.

Zelliot, Eleanor, 1979, 'The Indian Rediscovery of Buddhism,' in A.K. Narain, editor and L. Zwilling, assistant editor, *Studies in Pali and Buddhism: A Memorial Volume in Honor of Bhikku Jagdish Kashyap*, Delhi: B.R. Publishing Corporation, pp. 389–406.

Zelliot, Eleanor, 1969, *Dr. Ambedkar and the Mahar Movement* (University of Pennsylvania, Ph.D. Dissertation).

Zysk, Kenneth G., 1998, *Asceticism and Healing in Ancient India: Medicine in the Buddish Monastery*, Delhi: Motilal Banarsidass, (originally published 1991 by OUP).

लेखिकेविषयी

गेल ऑम्वेट १९७८ पासून भारतात राहत आहेत. १९८३ साली त्यांनी भारताचे नागरिकत्व घेतले. मुक्त लेखक आणि विकास सल्लागार म्हणून त्या कार्यरत आहेत. दलित चळवळ, जातीविरोधी चळवळ, शेतकरी चळवळ, पर्यावरण आंदोलन अशा सामाजिक चळवळींमध्ये त्यांनी सक्रिय सहभाग घेतलेला आहे. प्रामुख्याने ग्रामीण स्त्रियांच्या चळवळीत त्यांचा विशेष सहभाग आहे.

डॉ. ऑम्वेट यांनी अनेक संशोधन प्रकल्पांवर काम केले असून FOA, UNDP व NOVIB या संस्थांसाठी सल्लागार म्हणूनही त्यांनी काम पाहिले आहे. NISWASS या ओरिसातील संस्थेसाठी डॉ. आंबेडकर अध्यासन प्राध्यापक म्हणून त्या कार्यरत होत्या. याशिवाय पुणे विद्यापीठात समाजशास्त्राच्या प्राध्यापक म्हणून व नॉर्डिक इन्स्टिटयूट ऑफ एशियन स्टडीज, कोपनहेगन येथे एशियन गेस्ट प्रोफेसर म्हणूनही त्यांनी काम केले आहे. सध्या त्या 'नेहरू मेमोरियल म्युझियम अँड लायब्ररी' येथे वरिष्ठ सहकारी म्हणून आणि 'क्रांतिवीर ट्रस्ट'च्या संशोधन संचालक म्हणून काम करीत आहेत.

बहुप्रसवा लेखणीचे वरदान लाभलेल्या गेल ऑम्वेट यांची अनेक पुस्तके प्रसिद्ध झाली आहेत. यात *Dalit Visions* (१९७५), *Violence Against Women: New Theories and New Movements in India* (१९९१) आणि *Dalits and Democratic Revolution* (१९९४) या पुस्तकांचा समावेश होतो. *Growing up Untouchable in India: A Dalit Autobiography* या पुस्तकाचा अनुवादही त्यांनी केला आहे. मराठीतील सार्वकालिक महत्त्वाचे कवी तुकाराम यांच्या रचनांच्या अनुवादाचे काम त्यांनी सध्या हाती घेतले आहे.